ZNAK

MIESIĘCZNIK

84

KRAKÓW

ROK XIII CZERWIEC (6) 1961

REDAGUJE ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski.

Redaktor Naczelny: **Hanna Malewska**
Sekretarz Redakcji: **Stefan Wilkanowicz**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 256-84
Redakcja przyjmuje: we wtorki i piątki, godz. 13—15
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p. tel. 213-72
Administracja przyjmuje codziennie, od godziny 9—13.

Cena zeszytu zł 12.—

Prenumerata:

krajowa		zagraniczna	
miesięcznie	zł 12.—	miesięcznie	zł 16.80
kwartalnie	„ 36.—	kwartalnie	„ 50.40
półrocznie	„ 72.—	półrocznie	„ 100.80
rocznie	„ 144.—	rocznie	„ 201.60

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty.

Wpłaty na konto administracji Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-14-831.

Prenumerować można również przez urzędy pocztowe i listonoszy oraz wpłacając na konto „Ruchu" Kraków, Worcella 6, PKO nr 4-6-777.

Prenumeratę zagraniczną należy wpłacać na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46 — PKO 1-6-100024.

Egzemplarze archiwalne „Znaku" — od Nru 36 począwszy — nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj" ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Grójecka 38 — Kiosk w kruchcie kościoła św. Jakuba; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Maszynopis otrzymano 29. V. 1961 Druk ukończono w lipcu 1961
Format A-5 Papier druk. sat. kl. V 61×86 60 g Ark. druk. 9½
Zam. nr 202 29. V. 1961 Nakład 7.000 + 350 egz. K-9

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 7, Kraków, Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK

ROK XIII Nr 84 (6)

Czerwiec 1961
KRAKÓW

Ks. bp KAROL WOJTYŁA

UWAGI O ŻYCIU WEWNĘTRZNYM MŁODEJ INTELIGENCJI

WSTĘP

Referat niniejszy oprze się na doświadczeniu, na tym szczególnym i swoistym doświadczeniu, które można określić jako doświadczenie duszpasterskie. Co to takiego jest to doświadczenie duszpasterskie? Myślę w tej chwili nie o *fieri* tego doświadczenia, ale o samym jego *esse* — otóż w tym znaczeniu będzie to zespół sądów urobionych w trakcie pracy każdego duszpasterza i wynikających z niej jako swoisty owoc i rezultat. Wahania i modyfikacje będą zależały od indywidualności duszpasterza oraz od sposobu i stopnia jego zaangażowania. Trzeba od razu podkreślić, że doświadczenie owo przynajmniej w jakiejś mierze orientuje się właśnie w stronę życia wewnętrznego jako swego właściwego przedmiotu. Wynika to poniekąd z samej analizy słowa „dusz-pasterz". Chodzi tutaj o doświadczenie ciągłe, które normalnie biorąc posiada charakter przednaukowy, czy też pozanaukowy — nb. nie bardzo wiadomo, o ile można by je zastąpić „naukowym", nie wypaczając charakteru samego doświadczenia. Można więc raczej tylko unaukowić wyniki tego doświadczenia, refleksje nad nim, jeśli czyniący je duszpasterz nosi w sobie jakiś kompleks naukowca.

Prócz doświadczenia duszpasterskiego należy jako metodę niniejszych rozważań wskazać pewnego rodzaju rokowanie. Opiera się ono na znajomości całokształtu spraw światopoglądowych, tj. ideowo-kulturalnych z jednej, a ekonomiczno-społecznych z drugiej strony. Musi to być znajomość dokładna a równocześnie całościowa, nie można poprzestać na jakimś specjalistycznym zaanga-

Referat niniejszy, oraz zamieszczone w bieżacym numerze prace prof. S. Kunowskiego i J. Łukasiewicza wygłoszone zostały w cyklu wykładów „Młodzież współczesna" zorganizowanym przez KUL w 1960 r.

żowaniu w jedną tylko dziedzinę wiedzy czy życia. W naszych czasach obserwujemy charakterystyczne zetknięcie kompetencji i niekompetencji. Specjaliści są super-kompetentni w swojej dziedzinie, a równocześnie ogłaszają się za niekompetentnych, gdy chodzi o ujęcie całości. Tymczasem jakaś uporządkowana znajomość tej całości spraw wyżej wymienionych jest nieodzowna, jeśli chce się snuć pewne rokowania na taki temat, jak „życie wewnętrzne". Jeśli to ostatnie stanowi pewną krystalizację „ducha subiektywnego", to ten ostatni obiektywizuje się przecież właśnie w owej całości spraw ideowo-kulturalnych oraz ekonomiczno-społecznych.

Zdanie poprzednie zdaje się sugerować, że życie wewnętrzne to tyle co jakaś konkretna krystalizacja ducha subiektywnego. Można powiedzieć po prostu, że jest to życie duchowe człowieka synchronizujące w sobie pewne treści ideowo-normatywne oraz pewne postawy nadające kierunek całemu postępowaniu. Nie poprzestaniemy jednak na takim wyjaśnieniu terminu „życie wewnętrzne", jest to bowiem wyjaśnienie tylko naturalistyczne. Skoro zaś znajdujemy się na terenie doświadczenia duszpasterskiego, musimy przyjąć ponadto znaczenie supernaturalistyczne tego terminu. W tym drugim znaczeniu życie wewnętrzne to taka krystalizacja ducha subiektywnego, która wynika ze spotkania się osoby ludzkiej z rzeczywistością Bożą znaną człowiekowi z objawienia. Jest rzeczą znamienną m. in., że krystalizacja ta grawituje w stronę przeżywania wartości ontologicznej a także wartości moralnej człowieka w tym powiększeniu, jakie zyskuje ona w soczewce wiary. Wiara stanowi jedną z podstaw tej obiektywizacji, której odbiciem jest życie wewnętrzne człowieka wierzącego.

Na pewną próbę charakterystyki tego życia wewnętrznego mamy się zdobyć. Zaraz jednak wypada podkreślić, że nie chodzi o charakterystykę kompletną. Są to uwagi, i to tylko „niektóre", jak głosi tytuł referatu. Odnoszą się one do młodzieży w szerokim znaczeniu tego słowa, czyli do młodej inteligencji *in fieri* oraz *in esse*. Ona to wszakże jest przedmiotem zainteresowania w całym niniejszym cyklu prelekcji.

KRYTYCYZM A SUPERNATURALIZM, CZYLI O REALIZMIE NADPRZYRODZONYM

Przechodząc do uwag o życiu wewnętrznym dzisiejszej młodej inteligencji (po uwagach o metodzie czynienia tych uwag), wypada naprzód podkreślić, że dzisiejsze młode pokolenie jest krytyczne, a może nawet hiperkrytyczne. Krytycyzm w stosunku do

teorii stanowi przeciwieństwo „naiwności", w praktyce krytycyzm przeciwstawia się spontaniczności oraz postawie łatwego entuzjazmu. W filozofii nurt krytyczny popłynął z jednej strony blisko subiektywizmu, a nawet idealizmu, z drugiej strony bardzo szukał kontaktów z empirią. Przy takim nastawieniu łatwo jest zrozumiały co najmniej pewien dystans w odniesieniu do całego obiektywnego i transcendentnego porządku duchowego, pewna rezerwa w tamtą stronę. Każda postać bytu i każda postać dobra, która dostatecznie „nie siedzi" w doświadczeniu oraz podmiocie, *eo ipso* znajduje się w sferze zagrożonej, choćby nawet samo rozumowanie pokazywało ku niej drogę. Krytycyzm dotyczy po pierwsze tego, co opiera się przede wszystkim na rozumowaniu, a po drugie dotyczy samego rozumowania, w którym łatwo podejrzewa się błędy. Na odcinku działania krytycyzm atakuje wartość czynów, gdy brak jej bezpośredniego potwierdzenia w przeżyciu. Moralność przeżycia łatwo może popaść w kolizję z moralnością zasad. I nic nie pomoże to, iż Kant usiłował rozstrzygnąć na rzecz tych ostatnich, skoro w subiektywistycznym ujęciu życia i działania (a więc właśnie takim, któremu Kant poniekąd patronuje) dzieje się często inaczej.

Równocześnie jednak z krytycyzmem łączy się pewna ostrożność i większe poczucie odpowiedzialności za sądy i oceny. Sąd krytyczny czy ocena krytyczna posiada dzięki temu większą wartość niż sąd i ocena bezkrytyczna lub bezkrytyczne zaangażowanie zrodzone z pobudek przede wszystkim emocjonalnych. Takie byłoby tło. Spróbujmy dostrzec na tym tle pewien znamienny rys życia wewnętrznego. Trudno nie zauważyć, iż w pokoleniu powojennym krytycyzm w teorii i praktyce bardzo się upowszechnił. Przed wojną był on zdaje się zjawiskiem częściowo elitarnym, zwłaszcza wśród ludzi wierzących, teraz staje się coraz bardziej ich „naturalnym wyposażeniem". Jest bowiem w naszym społeczeństwie ogromna ilość ludzi, którzy przez dom rodzinny i Kościół startują w życiu z pozycji wiary. Przekonały mnie o tym między innymi wypracowania przedrekolekcyjne i porekolekcyjne młodzieży licealnej. Te same wypracowania pozwoliły mi zauważyć, jak w dalszym ciągu właśnie na drodze rozwoju tej wiary nie może się obejść bez krytycznego myślenia, jeśli się chce utrzymać te pozycje, z których się wystartowało. Wprost uderzająca wydaje się ta zmiana zasadniczego tenoru wypowiedzi na przestrzeni między klasą ósmą a jedenastą.

Można by więc powiedzieć „wiara krytyczna", a to znaczy co innego niż „wiara naiwna"; jest to różnica trochę podobna do tej, jaka zachodzi pomiędzy realizmem krytycznym i naiwnym.

Wiara naiwna odznacza się nastawieniem raczej na to, by przyjmować — ono w niej dominuje. W wierze krytycznej natomiast dominuje jakieś poszukiwanie, odnajdujemy w niej łańcuch nieustających pytań i odpowiedzi. Jeżeli więc w konsekwencji dla wiary naiwnej (przedkrytycznej) znamienny będzie pewien integryzm trochę zewnętrzny przy równoczesnym jakby omijaniu spraw najtrudniejszych, najgłębszych i może najbardziej wewnętrznych, to natomiast wiara krytyczna, wyrażająca się w poszukiwaniu, w trakcie tego poszukiwania zdaje się niszczyć wiele spraw czy nawet wartości drugorzędnych, zatrzymuje się jednak wobec spraw istotnych i wartości najwyższych. Wiara krytyczna wyżywa się także w krytykowaniu, krytyce zaś podlega przede wszystkim strona zewnętrzna, materialno-historyczna religii. Stąd wiara krytyczna tak często idzie w parze ze swoistym antyklerykalizmem, jak o tym już pisano kilkakrotnie, prócz tego obnosi się z licznymi zastrzeżeniami pod adresem obrzędowości religijnej przy równoczesnym nastawieniu na „czystą liturgię", na tekst sakralny i źródłowy, nie zaś ludową transpozycję. Katolicyzm tradycyjny wśród inteligentów żywił czasem trochę niesprawdzone zachwyty pod adresem obrzędowości ludowo-religijnej, zresztą i dzisiejszy inteligent zdolny jest odkryć zdrowe jędrne ziarno zawarte w tej obrzędowości, jak o tym świadczą pewne artykuły o Kalwarii Zebrzydowskiej zamieszczone nie dawno temu w „Tygodniku Powszechnym". W każdym razie wiara krytyczna to z pewnością coś innego niż krytyka niewierzącego, to w każdym razie jakaś zdolność czytania w rzeczywistości nadprzyrodzonej niekoniecznie sparaliżowana przez krytycyzm (a może nawet hiperkrytycyzm) pod adresem tego, co w życiu religijnym można krytykować.

Otóż wiara krytyczna zdaje się być jakimś ważnym elementem życia wewnętrznego współczesnej młodej inteligencji. Jest to swoisty owoc krytyki wiary dokonywanej frontalnie od zewnątrz, a równocześnie jakoś też prowadzonej od wewnątrz. I zdaje się, że spotykamy się dzisiaj z mniejszą łatwością utrzymania pozycji wiary przez to, że młody człowiek włączy się w tradycyjne jej przejawy, podczas gdy większe możliwości utrzymania tej pozycji otwierają się przez ukazanie istotnej treści i wartości prawd religijnych i objawionych. Jest to droga trudniejsza intelektualnie, ale głębsza. Oczywiście, że tą drogą trudniejszą pójdzie może mniejsza ilość osób — niemniej jeśli idą czy też gotowe są pójść, to raczej właśnie tą.

Można przy tym zauważyć jeszcze jedno znamienne zjawisko. Jest to jakiś proces odsuwania się od tego, co jest *supernaturale*

quoad modum ku temu, co jest *supernaturale quoad substantiam*. Nie chodzi w tej chwili przede wszystkim o punkt widzenia fundamentalno-apologetyczny, chodzi natomiast o formację samej religijności. Zdaje się, że dawniej można było zauważyć jakąś przesadną koncentrację na owym *supernaturale quoad modum*, np. gdy mowa była o jakimś świętym, to prawie odruchowo wyrastało pytanie o jego cudach, tak jakby cudotwórstwo było synonimem świętości. Dzisiaj zaś cała nadzwyczajność związana z religią stała się jakby mniejszym problemem. Prawda religijna wyrasta bardziej na podłożu samych refleksji metafizycznych, na podłożu pytania o sens istnienia — jest to może raczej droga do religii w ogóle niż do chrześcijaństwa jako prawdziwej religii objawionej. Z drugiej strony jednak wielkiego znaczenia dla współczesnego inteligenta nabiera stanowisko religijne wielu przyrodników (nie samego przyrodoznawstwa, bo to nie jest jego właściwość i specjalność), podobnie jak wyniki wielu badań z zakresu archeologii biblijnej. Nie bez znaczenia jest także owa *via negativa*, której najlepszym wyrazicielem jest może Sartre: proklamując bezsens istnienia ze swego stanowiska, skierowuje pośrednio uwagę właśnie na teizm i religię jako podstawę sensu istnienia i drogę do jego odnajdywania. Na tę *via negativa* zwrócił niedawno uwagę kard. Montini w jednym ze swoich przemówień do młodzieży akademickiej.

SPOJRZENIE NADPRZYRODZONE CONTRA SPOJRZENIE ESCHATOLOGICZNE

Jest jeszcze jedna właściwość znamienna dla życia wewnętrznego współczesnej młodej inteligencji, na którą wypada tutaj zwrócić uwagę. Oto wśród zainteresowań zwróconych w stronę rzeczywistości nadprzyrodzonej obserwujemy jakby pewne odciążenia na odcinku tzw. prawd ostatecznych. Zdaje się, że w dawniejszej formacji religijnej, również ludzi inteligentnych, spojrzenie eschatologiczne było czymś bardzo istotnym i centralnym. Bóg żył w świadomości ludzi poprzez lęk kary pozagrobowej, i to może bardziej pojmowanej jako *poena sensus* niż jako *poena damni*, czyli odrzucenie od Niego. Wystarczy przypomnieć styl i zarys dawniejszych misji czy rekolekcji — wiadomo, że to był jakiś temat podstawowy. Dziś mówimy więcej o łasce, o życiu nadprzyrodzonym, o Ciele Mistycznym — o eschatologii mniej, może nawet do przesady za mało. Jeśli mówimy o piekle, to uwydatniając raczej grozę samego odrzucenia od Boga, jakiegoś nieodwracalnego „zamknięcia w sobie" wbrew naturalnemu kierunkowi,

w którym idzie skoncentrowany w naszej duszy głód metafizyczny itd. A w ogóle mniej akcentujemy moment kary i nagrody. Może jesteśmy w błędzie, ale wydaje nam się, że to jakoś mniej przemawia do współczesnego człowieka. Dlaczego tak? Czy to znaczy upadek wiary? Czy też tylko znamienne przesunięcie akcentu?

Jest w tym chyba coś z pierwszego, ale też i coś z drugiego, jakiś przejaw „nieinteresowania się" Bogiem, ale równocześnie też przejaw „bezinteresowności" w stosunku do Niego. Coś z tej postawy: zależy mi nie na karze czy nagrodzie, ale na Bogu samym. Inna rzecz, czy nawet w tej „bezinteresowności" nie kryje się jakaś doza „nieinteresowania się" — w każdym razie stosunek do Boga staje się może bardziej okazją do ujawnienia się czy też wyzwolenia postawy bezinteresownej. Jak to wytłumaczyć? Częściowo tłumaczy się to jako trwający jeszcze ślad ostatniej wojny z jej okropnościami przy równoczesnej makabrycznej wizji jeszcze potworniejszej wojny przyszłości. Można by więc powiedzieć, że zawarte w tej wizji piekło na ziemi przesłania wizję piekła po tamtej stronie śmierci, zwłaszcza jeśli obraz tego piekła kształtował się przede wszystkim pod kątem samej tylko *poena sensus* Można sobie wyobrazić, jak to jest gdzieś we wspomnieniach o O. Bernardzie Łubieńskim, owego starszego pana prowadzącego rozwiązłe życie, który podczas kazania o piekle nagle od wewnątrz „pękł" — był to chyba przedstawiciel warunków burżuazyjnych, owego doczesnego asekuracjonizmu, podczas gdy dzisiaj powszechnie żyje się w niepewności. Ale nasuwa się jeszcze inne tłumaczenie, i to — wydaje się — głębsze: jeżeli stosunek do Boga staje się okazją do wyzwolenia postawy bezinteresownej, to właśnie dlatego, że reakcja na generalny utylitaryzm, na interesowność i praktyczny materializm życia jest także jakąś naturalną potrzebą dusz — i ta reakcja znajduje sobie dzisiaj ujście przede wszystkim w religii.

Raczej więc chyba wypada stwierdzić jakieś odejście od eschatologii, które jednak bynajmniej nie jest jednoznaczne z odejściem od Boga. Problemy eschatologiczne związane z życiem pozagrobowym, trudno wyobrażalne dla człowieka współczesnego, który bardzo jakoś żyje wyobraźnią, ustąpiły nieco wobec problemów doczesności. Bardzo aktualne stało się więc teologiczne ujęcie rzeczywistości ziemskiej, w praktyce zaś problemem centralnym dla współczesnego wierzącego inteligenta jest zorganizowanie życia doczesnego w nadprzyrodzonej orientacji. I owszem, gdy poprzez swą wiarę krytyczną dochodzi on do pozytywnego stosunku do Boga, wie, iż wraz z wyborem takiego stosunku na to również musi się zdecydować. Przedmiotem wysiłku wewnętrznego staje się zor-

ganizowanie życia doczesnego w nadprzyrodzonej orientacji. I trzeba dodać, że tego człowieka, który tak bardzo żyje w zasięgu wpływów współczesnej cywilizacji technicznej, ogromnie nurtuje przede wszystkim to pytanie: jak to zrobić? Pytanie o sposób zrealizowania religijnej prawdy życia ludzkiego ciąży nawet nad samym stosunkiem do tej prawdy. Czy ta prawda jest operatywna? Czy można ją zrealizować i jak? Kryje się w tym z pewnością jakieś niebezpieczeństwo praktycyzmu, a nawet pragmatyzmu w stosunku do wiary, chociaż z drugiej strony to natarczywe pytanie o „jak", o „technikę" życia chrześcijańskiego, otwiera jakieś drzwi nawet do ascezy. Czy człowiek, który stawia takie przede wszystkim pytania, będzie zdolny do kontemplacji, czy może podejrzewać, że właśnie kontemplacja doprowadziłaby go w wielu wypadkach również do wyjaśnienia tego „jak?" W każdym razie trudno mu pojąć kontemplację jako funkcję samoistną nie powiązaną z działaniem. Raczej więc chyba kontemplacja jako pogłębiona wizja działania akcji, techniki, cywilizacji, życia.

PROBLEMATYKA „SŁABOŚĆ A ŚWIĘTOŚĆ"

Hessen w książce pt. *Wertphilosophie* charakteryzując koncepcję człowieka, z jaką spotykamy się u fenomenologów, a zwłaszcza u Schelera, używa wyrażenia *Ohnmacht des Geistes.* Służy ono dla oznaczenia takiej orientacji w życiu wewnętrznym, gdzie duch subiektywny nastawiony jest raczej na przeżywanie, poniekąd nawet na „kosztowanie", a nie na zdobywanie w wysiłku. Jest to jakiś zanik woli, która stanowi dźwignię ducha obiektywnego i jego realizacji. Istotnie, słabość zawiera się już w całej supremacji przeżycia nad obiektywnym życiem duchowym, kształtującym się na zasadzie wewnętrznego rodzenia miłości przez poznanie oraz poznania przez miłość. Duch jak gdyby odsuwał się przy tym od swej głębi w kierunku rejonów raczej powierzchniowych. Ów lęk przed wysiłkiem, a zwłaszcza przed tym specyficznym wysiłkiem, który nosi nazwę ascezy, pozostaje w jakimś stosunku do całej problematyki świętości.

Święci, tak jak ich znamy z hagiografii, odchodzili często od innych wysiłków i prac, aby znaleźć warunki dla tego szczególnego wysiłku duchowego, którym jest asceza. Składały się nań różne przedsięwzięcia trudne dla natury, podejmowane poza „życiem zawodowym", które same dla siebie stanowiły poniekąd cel. Było to wszystko związane z apostolstwem, niejednokrotnie utożsamiało się z nim, tak np. w żywocie św. Wincentego à Paulo czy św. Proboszcza z Ars. W poczynaniach takich uwydatniała się też

niezwykła siła ducha, który heroicznie pokonywał ciało i materię.

Zdaje się, że dzisiaj zatraciło się w dużej mierze zrozumienie dla tego typu wysiłku ascetycznego, który ma sam dla siebie stanowić poniekąd cel. Nawet w zakonach przeważa asceza związana z pracą, z obowiązkami, z apostolstwem. Jeszcze bardziej narzuca się to w życiu świeckim. Człowiek jest tak bardzo zaabsorbowany pracą zawodową lub życiem rodzinnym, że na osobny, tj. poza nią idący wysiłek ascetyczny nie ma miejsca. Może być zatem tylko mowa o ascezie w ramach zwyczajnych obowiązków, która też siłą faktu jest bardziej wewnętrzna niż zewnętrzna. Warto może dodać, że ten styl ascezy wypracowała przy końcu ubiegłego stulecia w szczególnej mierze św. Teresa z Lisieux, która żyjąc w zakonie unikała wszystkiego, co nadzwyczajne w ascezie, a cały wysiłek starała się kierować do uświęcenia tego, co zwyczajne i niepozorne.

Ten też styl ascezy jest chyba jedynie do przyjęcia przez ludzi świeckich. Jest to poza tym wysiłek nastawiony właściwie przede wszystkim na to, by się utrzymać na poziomie samych wymagań Kościoła, na poziomie przykazań. Widać to najwyraźniej na odcinku życia małżeńskiego, gdzie proste dochowanie wierności naturze w praktyce wydaje się niemożliwe bez swoistego wysiłku ascetycznego. Tak więc widzimy, że chodzi nie tylko o ascezę „zwyczajną", ale także o ascezę jako warunek zwyczajnego życia moralnego (zwykle się dawniej mniemało, że asceza to jakaś nadmoralność).

Wspomnieliśmy na początku o słabości ducha *(Ohnmacht des Geistes)* — ta słabość ducha subiektywnego rodzi się chyba też z jakiejś przesadnej jego obiektywizacji w wytworach. Duch ludzki przestał być sam dla siebie przedmiotem, pozostał przede wszystkim podmiot, technika i organizacja wyparła ascezę. Równocześnie zaś religia wciąż ukazuje człowiekowi perspektywy obiektywnej wielkości ducha. Jest to wielkość niezależna od jego cywilizacyjnych wytworów, wielkość w Bogu, który jest najwyższą miarą wszelkiej duchowej wielkości, i wielkość poprzez Boga, który chce ją z człowiekiem współtworzyć na zasadzie łaski. I otóż człowiek współczesny, młody inteligent, nie zagubił całkowicie tej perspektywy. Chociaż może się wydawać, że dzisiaj stosunkowo bardziej sympatyzuje z religią, z katolicyzmem, jako z pewną prawdą o rzeczywistości, podczas gdy dawniej religię uważał raczej za potrzebną ze względu na moralność, to jednak i tę ostatnią rozumie i docenia, a w praktyce próbuje sobie z nią jakoś radzić. Owszem myśli nawet i mówi wiele o świętości, tylko że świętość w jego

ujęciu nie tylko bardzo zbliżyła się do tego, co zwyczajne, ale wręcz jakoś stała się bliska słabości. Czy to jest możliwe? Zdaje się, że cnota nawet heroiczna musi być zawsze kształtowana w atmosferze rzetelnego poczucia słabości *(virtus in infirmitate perficitur)*, ale oczywiście, że nie może pozostawać słabością ducha, nie może się nawet nią zbytnio tłumaczyć i zasłaniać.

Wszystkie poprzednio zasygnalizowane przeobrażenia w strukturze życia wewnętrznego współczesnej młodej inteligencji nie są może tak ważne jak ta ostatnia problematyka stosunku słabości do świętości. Życie wewnęrzne bowiem nie sprowadza się do samej teorii, do upodobania w takich czy innych prawdach religijnych, ale musi zawsze wyrazić się w pewnej ascezie (choćby nawet była ona mocno podbudowana poczuciem słabości), bez niej będzie tylko jakimś idealizmem, a nie życiem. Tymczasem jak z samej jego nazwy wynika, musi być życiem, właśnie życiem.

Ks. bp Karol Wojtyła

Uwaga: W dyskusji zauważono, że powyższe rozważania na temat życia wewnętrznego współczesnej młodej inteligencji odnoszą się chyba mimo wszystko raczej do pewnych grup elitarnych.

(Przypis autora)

STEFAN KUNOWSKI

PROCES EMANCYPACJI MŁODZIEŻY WSPÓŁCZESNEJ

Problemy młodzieżowe i u nas w kraju, i za granicą stają się coraz bardziej niepokojące. Prawie powszechnie oskarża się młodzież o nieprzystosowanie się do porządku społecznego, o naruszanie ładu społeczeństwa, załamuje się ręce nad jej bezideowością, cynizmem, amoralnością jako rzeczą znaną od wielu lat na całym świecie. Stan taki nie przesądza o tym, czy dorośli obiektywnie mają rację, świadczy tylko tyle, że młode pokolenie budzi niezadowolenie tak rodziców w domu, jak też nauczycieli w szkole. Fakt ten wymaga zbadania przyczyn tego niezadowolenia, dlatego też nauka ostatnio interesuje się coraz bardziej stosunkiem pokolenia młodzieży do pokoleń dorosłych, ponieważ grupy te stają się antagonistycznymi, a młodzież dąży do wyemancypowania się od zależności łączących ją dotychczas z dojrzałym społeczeństwem.

Przede wszystkim pedagogika, jako nauka zajmująca się rozwojem oraz wychowaniem dzieci i młodzieży, jest żywotnie związana ze sprawą poznania faktycznego stosunku pokoleń. W tym celu zajmiemy się badaniem 1° — aktualnego stanu młodzieży; 2° — rozwoju historycznego procesu emancypacji; 3° — przejawów i przyczyn tego zjawiska oraz 4° — poznawaniem sposobów kształtowania się pędu emancypacyjnego wśród jednostek aby 5° — na tej podstawie przejść do sformułowania wniosków praktycznych co do regulowania prawidłowego stosunku do młodzieży.

RZUT OKA NA AKTUALNY STAN MŁODZIEŻY

Przyglądając się obecnej sytuacji młodzieżowej w r. 1960 zauważymy od razu wyraźne zmiany, jakie zaszły w opinii publicznej w stosunku do polskiej młodzieży. Na lata 1956—1958 przypada szczyt oskarżeń młodego pokolenia i podjęcie walki społecznej z wykolejeniem i chuligaństwem, którego zasięg powoli zaczyna

się cofać. W związku z tym publicystyka prasowa i radiowa przechodzą na pozycję obrony młodzieży, a winę za złe jej postępowanie przypisuje się nieodpowiedzialnym rodzicom, którzy nie zajmują się dziećmi, ale podrzucają je jako tzw. sieroty społeczne na bezpłatne wychowanie państwu. Obronie tej nie przeszkadza fakt wzrastania przestępczości nieletnich (w r. 1958 było 20 500 takich spraw, a w 1959 r. — 26 000) [1] ani przeprowadzane w Pałacu Kultury i Nauki w Warszawie łapanki milicyjne na wagarowiczów [2]. Równocześnie młodzież akademicką, nazywaną „pokoleniem Ubu", dla którego sprawy polskie sprowadzane są do pięcioliterowego wyrazu, charakteryzują zabawne rysunki Szymona Kobylińskiego; gdzie pod jednym z nich czytamy oświadczenie studenta do koleżanki: „Nie mogę wziąć z tobą ślubu w czwartek, bo będę miał katza po środowym ubawie".

Pomimo tych i innych jeszcze ciemnych plam na obrazie obrona „złej" młodzieży nawet w zjawisku „wdechowości" odkrywa cenne walory moralne, które nazywa się „autentyzmem". Mówi się więc, że młodzież współczesna uznaje tylko to, co jest „autentyczne" w estetyce, kulturze, moralności, czy nawet religii. Tę sprawę autentyczności w postawach młodzieży wysunął we Francji Henri Van Lier. On to podniósł, że młodzież ceni tylko takich pisarzy, jak Camus, Malraux, Sartre, Greene, Cesbron, którzy nie silą się na syntezy, ale piszą bezpośrednio i szczerze. Uznawani przez młodzież są ci wychowawcy, którzy nie posiadają pewnej siebie mądrości, lecz sami ujawniają swe wątpliwości, gdyż prawda autentyczna wymaga poszukiwań i błądzenia. Prawdziwym przyjacielem nie ma być wymowny doradca i krytyk, ale człowiek pewny, który w trudnej sytuacji pomoże bez słowa gadania i moralizowania (czyli w mowie naszej młodzieży „kumpel"). Autentyczność intelektualna zaś ma polegać na unikaniu uogólnień, byle zajmować się konkretnymi wycinkami rzeczywistości, choćby te miały niewielką wartość. Autentyzm znów etyczny to pogarda dla wielkości moralnej i misji nawracania bliźnich, a nacisk na szacunek dla niedoskonałości zwykłego człowieka, który godzi się na ocenę jego niechwalebnych postępków. Autentyczność więc dążeń młodzieży ma się wyrażać w stosunkach między ludźmi, regulowanych na podstawie przeżywanej miłości lub nienawiści, a nie na płaszczyźnie koncepcji umysłowych, dotyczących norm postępowania [3]. Możliwe, iż teoria autentyzmu jest spraw-

[1] A. W. Wysocki, *Rozmowy sejmowe*, „Życie Warszawy" 18. III. 1960.

[2] J. Horodecka, *Dom — szkoła — wagary*, „Życie Warszawy" 10. III. 1960.

[3] H. Van Lier, *Młodzież współczesna i jej wychowawcy*, "Tygodnik Powszechny" 1958 nr 9.

dzalna w stosunku do katolickiej młodzieży francuskiej, która odrzuca tradycję i konwencję, ale szuka prawdy, pragnie przekonać się o słuszności norm moralnych, chce postępować szczerze zgodnie z przekonaniami [4].

Inaczej natomiast przedstawia się sprawa, gdy teorię autentyzmu próbuje zastosować do polskiej młodzieży socjolog warszawski, Czesław Czapów, który sądzi, iż autentyczność dążeń nowej fali, wyrażająca się w niechęci do formalnych elementów wiedzy, takich jak ortografia, gramatyka, logika, a nawet matematyka, jest po prostu protestem wobec obowiązującej hierarchii i harmonii społecznej, wytworzonej przez ustrój ekonomiczno-polityczny odchodzący już w przeszłość. Ale zdaniem Czapowa, zgodnym z doświadczeniem potocznym, w środowiskach młodzieżowych, w których nie ma wysiłku ideologicznego w kierunku budowy lepszej przyszłości, autentyczność prowadzi młodych do bezideowości, w szeregi gangów przestępczych, do odrzucenia pracy i nauki jako drogi życia, doprowadza do chamstwa i cynizmu [5]. W ten sposób prawdziwy autentyzm młodzieży zamyka się w błędnym kole chuligaństwa i wdechowości.

W dalszym ciągu więc stoimy wobec rozbieżności sądów o stanie aktualnym młodzieży, mamy w tej sprawie obrońców i oskarżycieli, cały wachlarz opinii tak o zupełnie złej, jak też o lepszej części środowisk młodzieżowych. Rzeczywiście bowiem wytworzył się skomplikowany układ tych środowisk, przypominający jakąś zawiłą mozaikę lub obraz taszysty: Jest tu młodzież istotnie krzywdzona i dręczona przez zdemoralizowanych rodziców, ale o wiele więcej spotkamy córek i synów dręczących i krzywdzących swych rodzicieli. Rozróżnia się młodzież „czerwoną" (tę w krwawych pończochach i katowskich rękawiczkach) i „czarną" nie tylko w stroju. Jest młodzież przestępcza i wykolejona przez alkoholizm, próżniactwo i seksualizm, jest młodzież „zagubiona" i chora na nudę, jest politycznie „pryszczata" i gniewna czy zbuntowana, ale jest także chuligańska i wdechowa.

Okazało się jednakże przy bliższym wglądzie, że istnieje olbrzymia masa młodzieży przeciętnej, nijakiej, a nawet zupełnie dobrej, stanowiącej tło społeczne dla rojowiska festiwalowych beanów i wesołków. Gdy zaczęto badać ankietowo środowiska młodzieżowe, ujawniono, że studenci warszawscy to ludzie zupełnie spokojni, może nawet nieco zacofani, tak iż sprawili zawód pu-

---

[4] K. Przecławski, *O zainteresowaniach francuskiej młodzieży akademickiej*, „Kultura i Społeczeństwo" 3 (1959) nr 4, s. 147.

[5] Cz. Czapów, *Problem „nowej" młodzieży*, „Więź" 1959, nr 5, 45—49.

blicystom, których mity o postępowości młodzieży studiującej nie potwierdziły się. Typowy „statystyczny" student bowiem chce mieć zabezpieczoną, przyzwoitą egzystencję, pragnie pędzić życie spokojne w gronie przyjaciół, cieszyć się ich uznaniem za swą skromną i pożyteczną działalność. Życie pełne przygód ustępuje u niego przed potrzebą społecznego uznania i przed wymaganiami codzienności. Nie pociąga go ani zawrotna kariera zawodowa, ani nie pragnie on wielkiego majątku, ani też władzy politycznej [6]. W stosunku do religii nie stwierdzono jakiejś zasadniczej niechęci, przeciwnie — około 66% badanych studentów zalicza się do wierzących [7], chociaż wśród nich znalazła się dziwaczna grupa „praktykujących, ale nie wierzących". Kiedy zaś badano dziewczęta szkół warszawskich pod względem moralności seksualnej, okazało się, że wśród nich przeważa tradycyjne ujmowanie tej moralności i odrzucanie stosunków pozamałżeńskich, tylko jednostki (5 na 300 czyli 1,7%) wypowiedziały się za swobodą seksualną [8]. Możliwe, że istnieje różnica między wypisywaną w ankiecie teorią a rzeczywistą praktyką miłostek, ale również prawdą jest, że wśród młodzieży „wdechowej" szerzy się nowy fason, konwenans na odwrót udawania rozwiązłości przed kolegami, których w paczce nazywa się „szwagrami" [9]. Ten pogmatwany obraz środowisk młodzieży i jej stosunku do świata dorosłych próbuje bliżej wyjaśnić hipoteza o emancypacji współczesnej młodzieży.

ROZWÓJ HISTORYCZNY EMANCYPACJI MŁODZIEŻY

Dążności emancypacyjne młodzieży uwidoczniły się na dobre dopiero w wieku XIX, chociaż każdy okres historii miał swe kłopoty: ze „złotą młodzieżą" już w starożytności, z wagantami i goliardami w średniowieczu [10], z dandysami i *incroyables* w XVIII stuleciu, z polskimi bałagułami czy późniejszą cyganerią artystyczną. W każdym bowiem czasie wytwarzały się grupy mło-

[6] Z. Józefowicz, St. Nowak, A. Pawełczyńska, *Studenci: Mity i rzeczywistość*, „Przegląd Kulturalny" 1958, nr 29 (307); Ciż sami, *Studenci: Nie proste sprawy byłych zetempowców*, „Nowa Kultura" 1958, nr 32 (437); *Studenci: Religia a polityka*, „Nowa Kultura" 1958, nr 39 (444); *Studenci: Poglądy społeczne i dążenia życiowe*, „Nowa Kultura" 1958, nr 41 (446).

[7] T. Bogucki TJ, *Stosunek studentów warszawskich do religii*, „Homo Dei" 28 (1959), nr 1 (91), s. 90—91.

[8] R. Łapińska, *Warszawskie dziewczęta o moralności seksualnej*, „Wychowanie" 1959, nr 10 (23), s. 9—18.

[9] T. Żychiewicz, *Nowe szaty króla*, „Tygodnik Powszechny", nr 13 (1959), nr 50 (568), s. 3 i 7.

[10] K. Kumaniecki, *Cyceron i jego współcześni*, Warszawa 1959, s. 202; H. Waddell, *Średniowiecze wagantów* (tłum. z ang.), W-wa 1960, s. 249—293.

dzieńców buntujących się przeciwko ustabilizowanemu trybowi życia, wyróżniających się dziwacznością modnego stroju i stylem hulaszczego bycia. Tak funkcję młodopolskiej peleryny przejęły dzisiaj spodnie-rurki (farmerki) i sztywna halka jako wyraz nowoczesności młodzieży, co podniósł prof. K. Wyka.

Jednakże zjawisko masowego wyłamywania się młodzieży z ram społeczeństwa wystąpiło dopiero w latach 80-tych ubiegłego stulecia w postaci wzrostu przestępczości nieletnich, która poczęła szybciej rozwijać się aniżeli przestępczość dorosłych [11]. Szczególnie młodzież burszowska w Niemczech, której związek powstał w Jenie w 1817 r.[12], daje się we znaki społeczeństwu swoimi pojedynkami, pijaństwem i awanturnictwem. Tego niespokojnego ducha nie udawało się stłumić, kanalizowały go tajne ruchy wyzwoleńcze, zwrócone przeciwko tyranom. Podobnie działo się w wiekach poprzednich, kiedy to wykolejeni i zbuntowani młodzi ludzie tworzyli margines społeczny, ludzi zbędnych, z których rekrutowali się różnego rodzaju konkwistadorzy i kondotierzy, będący w służbie przemocy [13].

Pod koniec XIX w. w Niemczech rozwinęły się tzw. wolne ruchy młodzieżowe, począwszy od „Ptaków przelotnych" *(Wandervögel)*, organizacji, mającej pierwotnie na celu krajoznawstwo i turystykę. Niedługo wszakże ruchy te zwróciły się przeciw mieszczańskiemu filisterstwu, głosząc program tworzenia „nowej kultury młodzieży" [14], w której na pierwszy plan weszła wolność seksualna, posunięta aż do homoseksualizmu. Ideologowie tacy, jak Gustaw Wyneken, Hans Blüher i inni, poczęli uzasadniać, iż właśnie najwyższy ideał mężczyzny czy kobiety realizuje się w przyjaźni i miłości jednopłciowej [15]. Po pierwszej wojnie światowej przywódcy tej „wolnej" młodzieży niemieckiej zasilili bojówki i sztaby hitleryzmu [16].

Równolegle z ruchami młodzieżowymi literatura zachodnio-

---

11 G. Goyau, *L'École d'Aujourd'hui*, Paris 4 (b.r.w.), Perrin, s. 135, 340.

12 P. Wentzcke, *Geschichte der Deutschen Burschenschaft*, I., Heidelberg 1919, s. 76 nn., 206 nn.

13 S. Czarnowski, *Ludzie zbędni w służbie przemocy*. W: *Dzieła*, Warszawa 1956, t. II, s. 186—193.

14 G. Wyneken, *Was ist „Jugendkultur"* 2, München; *Die neue Jugend. Ihr Kampf um Freiheit und Wahrheit in Schule und Elternhaus, in Religion und Erotik*, München; *Schule und Jugendkultur*, Jena 3 1919.

15 H. Blüher, *Wandervogel. Geschichte einer Jugendbewegung*, Berlin 1912; *Die deutsche Wandervogelbewegung als erotisches Phänomen*, 1912 4, 1920; E. Busse-Wilson, *Die Frau in der Jugendbewegung*, Hamburg 1920; E. Spranger, *Psychologie des Jugendalters*, Leipzig 10 1925, s. 126 nn.

16 S. Hessen, *Podstawy pedagogiki*, tł. z ros., Warszawa 2 1935, 165—170 i uwaga na s. 181.

europejska, a także rosyjska, pod koniec ubiegłego wieku obrazuje coraz bardziej wzrastający kryzys młodzieży, który znajduje swoje odbicie w twórczości największych pisarzy, jak Turgieniew, Dostojewski, Tołstoj, Ibsen, Björnsen, Flaubert, Zola, Bourget, Keller, T. Mann, Zweig, Hesse i innych. Coraz częściej na kartach ich powieści przewija się obraz zblazowanego, długowłosego młodzieńca, przeżartego pesymizmem i szukającego ucieczki w alkoholu, a wreszcie w cieniach samobójczej śmierci. Badacze tego zjawiska po raz pierwszy spostrzegają w tym ruch emancypacyjny młodzieży, równoległy do emancypacji kobiet i wyrażający się w różnych formach buntu czy protestu przeciw filisterstwu i zakłamaniu dorosłych [17].

Po pierwszej wojnie powszechnej w Stanach Zjednoczonych Am. Płn. następuje pogłębiający się proces demoralizacji młodzieży w postaci buntu obyczajowego, małżeństw koleżeńskich, przestępczości, gangów, seksualizmu, alkoholizmu i narkomanii. W okresie międzywojennym faszyzm niemiecki skierował dynamiczne ruchy młodzieżowe do organizacji nazistowskich, napędzanych ideologią wodzostwa, rasizmu i antysemityzmu, tworząc z nich narzędzie rozbijania społeczeństwa i instrument państwowo zorganizowanej agresji. Znacznie wcześniej zaś w Związku Radzieckim problem młodzieży opuszczonej, „bezprizornych", i band chuligańskich starano się rozwiązać przy pomocy komunistycznych organizacji młodzieży, które w oparciu o metodę kolektywu i aktywu Makarenki nadały młodzieży rosyjskiej rolę awangardową i szturmową w dziedzinie budowy nowego społeczeństwa [18].

Po drugiej wojnie światowej zjawiska wykolejenia i chuligaństwa młodzieży objęły w mniejszym lub większym stopniu prawie wszystkie kraje Europy [19], w Azji zaś Japonię [20] i Indie, nawet w Afryce — Unię Południową i Egipt (Kair), nie mówiąc już o Ameryce Północnej. W związku z tym mówi się o pokoleniu sceptycznym w Niemczech Zachodnich [21], o pokoleniu egzystencjalistycznym młodzieży we Francji, a w USA stracona młodzież nazywa siebie *„Beat Generation"* — pokoleniem „pokonanym", po-

---

[17] G. Eichbaum, *Die Krise der modernen Jugend im Spiegel der Dichtung*, Erfurt 1930, s. 33—165.

[18] J. Chałasiński, *Społeczeństwo i wychowanie*, Warszawa [2] 1958, s. 105—109, 112—118.

[19] A. Banfi, *Kryzys wychowania w krajach Zachodu*, „Kwartalnik Pedagogiczny" 1958, nr 4 (10).

[20] J. Stoetzel, *Jeunesse sans Chrysanthème et Sabre. Étude sur les attitudes de la jeunesse japonaise d'après guerre*, Paris 1953.

[21] H. Schelsky, *Die skeptische Generation. Eine Soziologie der deutschen Jugend*, Düsseldorf-Köln 1958.

bitym przez świat i życie, przed którym kapituluje w formie włóczęgostwa [22].

Obecnie więc proces historyczny emancypacji młodzieży osiąga wyższy stopień, w którym dorosłość przestaje być celem, tworzy się natomiast atrakcyjna wspólnota młodzieży jako grupy wyizolowanej i antagonistycznej wobec społeczeństwa, przenikniętej kultem jazzu, swobody obyczajowej i moralnej, przelotnych związków występujących czasem pod firmą narzeczeństwa i nietrwałych małżeństw według wzorów powieściowych Fr. Sagan [23] oraz młodzieżowego stylu mody i życia „niedolatków" *(teenagers)*, który w filmie odtworzył James Dean, bożyszcze amerykańskiej młodzieży [24]. To widoczne zrywanie łączności pokoleń dorosłych i dorastających przybliża widmo katastrofy, budzi poważny niepokój, tym bardziej że antyspołecznego kierunku procesu emancypacji młodzieży nigdzie jeszcze nie udało się zmienić i wykorzystać dla celów lepszej przebudowy społeczeństwa. Bez dokładnego poznawania naukowego tego zjawiska nie znajdziemy drogi wyjścia z sytuacji.

PRZEJAWY I PRZYCZYNY EMANCYPACJI MŁODZIEŻY

Ująć w jakąś jednolitą całość wszystkie przejawy emancypacyjne u młodzieży współczesnej jest stosunkowo trudnym zadaniem, ponieważ objawy te są rozproszone i bardzo zmienne. Przede wszystkim samo pojęcie emancypacji ulega zasadniczym zmianom. W starożytności rzymskiej *emancipo* znaczyło wypuścić dziecko spod władzy, dosłownie z ręki *(manus)* ojcowskiej, czyli upełnoletnić i usamodzielnić potomka. Początkowo za Republiki emancypacja taka była karą, która zrywała więzy łączące dziecko z rodziną i doprowadzała do wydziedziczenia. Za pryncypatu emancypacja usamodzielniała syna, nie pozbawiając go spadku po ojcu. Wówczas emancypacja staje się dobrodziejstwem stosowanym powszechnie [25]. W czasach nowożytnych emancypacja nie ma już sensu prawnego z zakresu *mancipium*, prawa własności ojca, nie jest dobrowolnym wypuszczaniem z opieki, lecz znaczy często wy-

---

[22] Z. Starowieyska-Morstinowa, *„Beat-Generation"*, „Znak" 1959, nr 55, s. 88—90; M. Garnysz, *Katastrofa młodości*, „Znak" 1959, nr 56, s. 198—204; M. Ziętarowa, *Bitnika się nie je (Korespondencja z Nowego Jorku)*, „Przekrój" 1959, nr 758.

[23] L. Tyrmand, *O młodości i o młodzieży*, „Tyg. Pow." 1958, nr 23.

[24] S. Grzelecki, *Dlaczego właśnie James Dean?*, Warszawa 1958.

[25] Por. B. Łapicki, *Władza ojcowska w starożytnym Rzymie*, Warszawa 1933, s. 31—33; J. Carcopino, *Życie codzienne w Rzymie w okresie rozkwitu cesarstwa*, tł. z franc., Warszawa 1960, s. 97 i nn.

rywanie się gwałtowne i wyzwalanie się siłą spod zależności. Tak więc emancypacja w wieku XIX znaczyła w sensie ścisłym wyzwalanie się społeczne określonych grup społeczeństwa, które upośledzone pod względem prawnym domagały się i walczyły o swe równouprawnienie, jak niewolnicy i murzyni w Stanach Zjednoczonych (*Chata wuja Toma* — 1852, wojna secesyjna 1861—65), kobiety (sufrażystki i emancypantki, w Polsce entuzjastki Narcyzy Żmichowskiej 1840—50), wyzwalanie się Żydów w państwach europejskich (skasowanie gett średniowiecznych w Niemczech 1869), katolików w Anglii (1829) a także proletariatu i chłopów [26].

W zastosowaniu do młodzieży od końca XIX wieku emancypacja jest zupełnie odmiennym zjawiskiem. Przecież dzieci i młodzież stanowią zbiorowisko niedojrzałych osobników, kandydujących dopiero na pełnoprawnych członków danego społeczeństwa, nie są więc równi z dorosłymi pod względem uprawnień aż do osiągnięcia pełnoletności, ale pomimo to nie ma żadnych praw wyjątkowych, które by dyskryminowały młodzież. Przeciwnie, od r. 1924 coraz bardziej skutecznie działa Deklaracja Praw Dziecka, rozszerzona w 1959 r. przez Komisję Praw Człowieka przy ONZ. Deklaracje te zapobiegają możliwym krzywdom dziecka [27], uznają prawa do narodowego wychowania i obowiązkowego nauczania, bronią przed przedwczesnym zatrudnianiem młodzieży, ale ponad to przyznają pierwszeństwo i przywileje prawne dzieciom i młodzieży w zakresie wyżywienia, pomocy lekarskiej, ratunku w niebezpieczeństwach przed dorosłymi [28]. W ustroju socjalistycznym prawa dziecka i młodzieży zostały jeszcze bardziej rozszerzone i włączone do Kodeksu Rodzinnego [29].

Młodzież nie ma więc istotnego powodu do walki z niesprawiedliwością, uciskiem i dyskryminacją prawną. Pomimo to buntuje się ona przeciwko samej zasadzie zależności od rodziców i wychowawców, zrzuca z siebie, jakby jarzmo, obowiązek kształcenia umysłu i charakteru. Młodzież współczesna spieszy się w imię samodzielności i nowoczesności do „zrównania" się z dorosłymi

---

[26] O. Köhler, *Emanzipation, Lexikon der Pädagogik*, Freiburg 1952, I, s. 896—897.

[27] J. Cz. Babicki, *Krzywda dziecka*, Warszawa 1928.

[28] M. Sokalowa, *Pierwszy Powszechny Kongres Dziecka*, „Rocznik Pedagogiczny", t. III, 1928, s. 255—256; A. Chmielewska, *Pro Juventute Mundi*. (Odb. ze „Służby Społecznej"). Łódź 1946, s. 15; *Opieka nad dzieckiem i rodziną* („Prace Światowego Kongresu w Zagrzebiu 1954 r."), Warszawa 1959, s. 7 nn.; J. Maritain, *The Rights of Man and Natural Law*, London [2] 1945, s. 62.

[29] Por. B. Luidor, *Prawo dziecka w Polsce Ludowej*, Warszawa 1952; S. Szer, *Prawo rodzinne*, Warszawa 1954.

w zakresie uprawnień do czynienia według własnej woli, która staje się często anarchiczną samowolą. Takie przedwczesne usamodzielnienie się (*emancipatio praecox*) kosztuje nieraz zmarnowaną młodość za kratkami [30] lub w szpitalach, a kończy się nieraz w prosektorium dla samobójców. Jednakże młodzież nie zdaje sobie sprawy z wysokości ceny, którą płaci, a odurzona ideą wolności rozwija w wielu krajach świata ruchy emancypacyjne przeciwko porządkowi społecznemu, jakby nowoczesną krucjatę, podobną do krucjaty dziecięcej z r. 1212, jaką zwabione masy dzieci i młodzieży podjęły na własną zgubę.

Zrozumieć te ruchy emancypacji można tylko na tle socjologicznych funkcji młodzieży. Młodość bowiem jest nie tylko okresem biologicznym i psychologicznym etapem rozwoju, określanym co do swych treści w romantycznej *Odzie do młodości* czy w studenckim *Gaudeamus igitur*, lecz przede wszystkim współzależy od środowiska społecznego, jest więc także stanem socjologicznym, kształtującym inaczej długość trwania i zakres obowiązków młodzieży w rodzinach inteligenckich, robotniczych czy chłopskich. Mimo tych różnic jednakże młodzież jest tradycyjnie traktowana jako grupa jednostek a — niesamodzielnych gospodarczo; b — przygotowujących się do pracy zawodowej i c — będących w stanie wolnym, przedmałżeńskim [31]. Stąd młodość kończyła się zawsze z chwilą wyuczenia się i opanowania zawodu (wyzwalanie terminatora, matura, dyplom zawodowy), z uzyskaniem samodzielności ekonomicznej oraz wreszcie z założeniem rodziny. Takie warunki osiągnięcia dorosłości nakładały na młodych obowiązki nauki i pracy, przyswojenia wzorów moralnych i społecznych, nabycia postawy entuzjazmu i poświęcenia się dla idei, wyzbycia się egoizmu według haseł *Ody do młodości*.

Tymczasem bunt emancypacyjny współczesnej młodzieży ma jej dać niezależność od wychowawców, samodzielność finansową, uwolnienie od pracy zawodowej oraz prawo do wyżycia się seksualnego w małżeństwie lub poza nim. Tak więc nawet zawarcie małżeństwa młodocianego nie ma kończyć okresu młodości, lecz afirmować go i potęgować niezależność społeczną od rodziców, nie wykluczając z kręgu młodzieżowego. Ma więc rację pedagog hinduski, H. Kabir, gdy pisze: „Buntownicza postawa młodzieży najczęściej opiera się na pragnieniu przekonania otoczenia, że jest ona już dorosła i nie chce być zależna od starszych. W rzeczywistości bunt

---

[30] M. Kozakiewicz, *O młodzieńcach, którym się śpieszy*, „Głos Nauczycielski" 1959, nr 44, s. 3

[31] A. Kamiński, *Prehistoria polskich związków młodzieży*, Warszawa 1959, s. 13.

jest wskazówką, że zależność dziecka od rodziców została zastąpiona przez stosunek równości między pokoleniami" [32]. Zdaniem zaś prof. J. Szczepańskiego przyczyną tego buntu młodych i ich konfliktu z grupami społecznymi ma być spostrzegana dzisiaj przez młodzież nieadekwatność postulatów wychowawczych, płynących z tradycyjnej „definicji" młodości, w stosunku do chaotycznej rzeczywistości współczesnej na całym świecie. W rzeczywistości tej rzekomo już ani dotychczasowe stosunki społeczne, ulegające zmianom, ani wytworzone ideały osobowości, ani religia, ani wiedza naukowa o przyrodzie i świecie nie dają stałego punktu oparcia dla przyszłości. Młodzież, widząc rozbieżności między ideałami a stosunkami rzeczywistymi, krytykuje zalecenia dorosłych, odrzuca je, okazuje pogardę dla złudzeń i przestarzałych poglądów i wybiera łatwiejszą drogę hedonizmu życiowego lub wpada w pesymizm [33].

W powyższym obrazie sytuacji wychowawczej rzeczywiście przysłowiowe „jaje staje się mądrzejsze od kury", gdy bowiem wychowawcy nie widzą, co się święci, to sama młodzież „sokolim okiem" przenika nadchodzącą epokę i wita ją postawą buntu wobec całej przeszłości i teraźniejszości, głosząc hasło „tumiwisizmu". Niestety, „nieprzystosowanie" społeczne młodzieży współczesnej jest jeszcze bardziej nieadekwatne od postulatów wychowawczych, które na pozór nie odpowiadają potrzebom nowej rodzącej się rzeczywistości. Przedstawiony socjologiczny mechanizm buntu młodzieży, jako najpierw poznanie naiwności życiowej ideałów wychowawczych, potem krytyka ich i odrzucenie na rzecz prawdziwszego obrazu świata i stosunków współczesnych — powstał na drodze odwrócenia rzeczywistego procesu emancypacji, który nie zaczyna się od rozeznania rozbieżności ideału i życia, a kończy się buntem, ale odwrotnie, wypływa z postawy negacji i dopiero w okresie rozczarowania do własnej obranej drogi szuka jakiegoś uzasadnienia buntu.

Początki wykolejenia wychowawczego młodzieży nie mają na ogół racjonalnych motywów, tym bardziej nie ma mowy u dorastającej młodzieży o widzeniu istotnych błędów w postulatach wychowawczych i chęci ich naprawienia. Po prostu najczęściej konflikt młodzieżowy zaczyna się od przyspieszonego dojrzewania seksualnego, które wyłamuje się z ram całego dojrzewania psychicznego, społecznego i moralnego [34]. Badania prof. N. Han-

---

[32] H. Kabir, *Kryzys młodzieży*, „Nowa Szkoła" 1959, nr 11, s. 7.

[33] J. Szczepański, *Młodzież we współczesnym świecie*, „Nowa Szkoła" 1958, nr 9, s. 4—9.

[34] S. Kunowski, *Pedagogiczne podstawy wychowania do pięknej miłości*, „Ateneum Kapłańskie" 1959, nr 304, s. 181—184; *Problemy wychowania*

Ilgiewicz ukazują drogi powstawania przedwczesnego seksualizmu u młodzieży przestępczej i wykolejonej w porównaniu z młodzieżą normalną, uczącą się w szkołach do 18 roku życia, której rozbudzenie płciowe jest opóźnione w stosunku do wykolejonych od 6 do 10 lat i więcej [35]. Taka akceleracja seksualna łatwo doprowadza albo do ekscesów w zorganizowanym gangu chuligańskim [36] lub w paczce „kumpli" i „szwagrów", dla których główny problem życia to „babka, szkło i chata", albo do młodocianego małżeństwa, które z reguły rozpada się dla dalszego łańcuszka przygód.

Ogólnie więc biorąc, postawę buntowniczą współczesnej młodzieży trzeba pojmować jako ruchy emancypacyjne, mające na celu uniezależnienie się młodych od wszelkiej opieki, władzy i kontroli wychowawczej. Wyrażają się one w uroszczeniach do zrównania się w „prawach" z dorosłymi w zakresie wszystkich zakazów. Prawo do decydowania o swym wyglądzie i stroju, do palenia i picia, do gry hazardowej i nieskrępowanych zabaw, do orgii, ekstazy i wyżycia seksualnego, do swobody postępowania, nieliczenia się ze słowami, czynami i ludźmi, prawo do przygody i ryzyka niebezpieczeństwa — oto urozmaicone cele ruchów emancypacyjnych młodzieży. Rości ona sobie prawa do dużych zarobków lub do bezzwrotnych stypendiów, do zawierania nieprzemyślanego małżeństwa, żąda praw pełnoletności w zarządzaniu majątkiem rodziców, prawa do awansu i stanowisk kierowniczych w zakładach pracy, do udziału w rządach. Stara się przy tym uwolnić od kontroli rodziców i wychowawców w zakresie lektury i widowisk, wychodzenia i przebywania poza domem w godzinach nocnych, w doborze towarzystwa oraz sposobie spędzania czasu.

Na skutek więc wielokierunkowości celów w ruchach emancypacyjnych współczesnej młodzieży można zarejestrować następujące przejawy: 1° — emancypację społeczną wyzwalania się od skrępowania swobody przez kontrolę, pozwolenia i zakazy wychowawców; 2° — emancypację moralną w zakresie obyczaju, uwalniania się od obowiązujących zasad i tradycji, a tworzenie nowych konwenansów szokujących społeczeństwo; 3° — emancy-

---

płciowego młodzieży, „Sprawozdania... Towarzystwa Naukowego KUL" nr 10, Lublin 1960, s. 169—173; *Proces wykolejenia wychowawczego młodzieży*. „Zeszyty Naukowe KUL" 1959, nr 3 (7), s. 34—37.

[35] Z odczytu prof. N. Han-Ilgiewicz pt. „Psychologia seksualizmu młodzieży", wygłoszonego w KUL dnia 25. III. 1960 r.

[36] Cz. Czapów, *Psychologia chuligaństwa*, „Nowa Kultura" 1958, nr 18; *Czy Johnny stanie się gangsterem?*, Warszawa 1959, s. 24—28; *„Przestępstwo chuligańskie" w świetle problemu złego przystosowania*. „Kwartalnik Pedagogiczny" 1957, nr 4 (6).

pację kulturalną w dziedzinie upodobań estetycznych mody, muzyki, sztuki, literatury, co razem tworzy jaskrawy snobizm nowoczesności i postępu; 4° — emancypację ekonomiczną, uzyskiwaną na drodze spekulacji, podziemia gospodarczego, łatwych zarobków, pochodzących z kradzieży, włamań, napadów rabunkowych lub z sutenerstwa i nierządu; 5° — emancypację seksualną przez realizację wolnej miłości oraz wykorzystanie ustawodawstwa ułatwiającego małżeństwo, rozwód i przerywanie ciąży, oraz 6° — emancypację ideową w postaci cynizmu i odrzucenia wszelkiej religii, filozofii czy ideologii politycznej poza jedyną postawą hedonizmu życiowego, a potem pesymistycznego. egzystencjalizmu.

Całkowity proces rozwojowy zaczyna się zwykle od walki o emancypację społeczną, czyli o niezależność i samodzielność decyzji o sobie, potem przechodzi w kierunku odrzucenia zasad moralnych i konformizmu kulturalnego z dorosłymi, a kończy się na zupełnej niezależności ekonomicznej, związanej z przestępczością lub wymuszaniem pieniędzy od rodziców, oraz na dorobieniu własnej „ideologii", uzasadniającej chuligańskie postępowanie. Wprawdzie nie ma ścisłego determinizmu w przebiegu tego procesu. Może się on zaczynać od przypadkowego konfliktu z rodzicami lub wychowawcami, spowodowanego różnicą upodobań kulturalnych (np. w ubiorze), moralnych czy ideowych. Ale może go także wywołać nagłe zdobycie większej gotówki z kradzieży, wygranej w karty lub totolotka i uniezależnienie się finansowe od domu (np. przez stypendium). Innym razem początek emancypacji może dać nagłe przebudzenie seksualizmu na drodze uwiedzenia, brutalnego uświadomienia przez gorszyciela lub zgorszenia z autopsji. Z drugiej zaś strony działa tu także prawo partykularyzmu emancypacji, która może się dokonać tylko w określonym zakresie i na jakimś jednym odcinku, wówczas to nie dochodzi do swojej pełni. Jednakże w zasadzie proces emancypacyjny dąży do kumulacji stanów niezależności wychowanka pod różnymi względami.

Tą cząstkowością a równocześnie kumulacyjnością ruchów emancypacji młodzieżowej tłumaczy się różnorodność mozaikowa grupek i stanów młodzieży współczesnej od chuliganów (emancypacja całkowita) do „wdechowców" (emancypacja wewnętrzna zupełna ale z pozostawieniem zależności ekonomicznej od domu jako wyjątkiem), od młodzieży „autentycznej" (emancypacja społeczna, kulturalna i ideowa, ale z pozostaniem więzi ekonomicznej i moralnej) do młodzieży „sceptycznej" (emancypacja społeczna oraz ideologiczna, ale z faktyczną wspólnotą moralną, kulturalną i eko-

nomiczną z dorosłymi) aż do najczęściej spotykanej młodzieży „zagubionej", bezradnej i zdezorientowanej, która wprawdzie wyemancypowała się społecznie, a nawet mogła się stać przestępczą, pomimo to sama szuka swego „miejsca na ziemi", ponieważ w gruncie rzeczy pozostaje wewnętrznie związana pod każdym innym względem z dorosłym społeczeństwem. Tak więc współczesną mozaikę złej i najgorszej, niezupełnie zepsutej i nawet „dobrej" młodzieży wyjaśnia ogromna złożoność i wielokierunkowość procesów emancypacyjnych, którym mogą być poddane jednostki dorastające i dojrzewające. Ale z kolei stajemy przed pytaniem, skąd pochodzi złożoność samego zjawiska emancypacji młodzieńczej?

Ażeby otrzymać pełną odpowiedź na postawione pytanie, trzeba zwrócić uwagę na a — przyczyny wewnętrzne, które wywołują w jednostce wychowywanej dążności emancypacyjne, i wymagają osobno szczegółowego rozpatrzenia oraz b — przyczyny zewnętrzne, ułatwiające i warunkujące tworzenie się masowych ruchów emancypacji młodzieży. Do tej ostaniej grupy należą okoliczności historyczne, sprzyjające uniezależnianiu się młodego pokolenia od starszych. Takim czynnikiem np. w Stanach Zjednoczonych Am. Płn. stał się samochód i rozwój motoryzacji, które przyczyniły się do uchylania kontroli wychowawczej i domowej nad młodzieżą obojga płci i doprowadziły do problemu granic przyzwoitości oraz buntu seksualnego [37]. Czarne rynki w Europie podczas okupacji hitlerowskiej spowodowały emancypację ekonomiczną młodych spekulantów i dalszą zmianę trybu życia i upodobań. Podobnie awans społeczny młodzieży jako czynnika politycznego w kierowaniu masami dorosłych (ZMP), jak też łatwe zarobki przyczyniały się do całkowitej demoralizacji i emancypacji młodzieży, doprowadzając do traktowania wszelkiej ideologii jako „drętwej mowy" przy równoczesnej deprecjacji wartości wykształcenia. Niechęć więc młodzieży obecnej do nauki, pracy, a nawet do polityki, wywołały przywileje nadawane „młodziakom z teczką", system stypendialny, fałszywa polityka płac, różne taryfy ulgowe, co wszystko razem uniezależniało masy młodzieży od ekonomicznie słabych rodziców, a z kolei potęgowało emancypację moralną, ideową i społeczną. Obniżenie zaś wieku pełnoletności do 18 roku życia przyczyniło się do wczesnego zawierania małżeństw, kończących się zwykle rozwodem [38]. Wreszcie utworzenie

---

[37] J. Chałasiński, *Szkoła w społeczeństwie amerykańskim*, Warszawa 1936, s. 406—407.

[38] J. Kabus-Swinarska. *Dojrzali*. „Prawo i Życie" 9. III. 1958 r.

mody młodzieżowej krawieckiej i fryzjerskiej, a także modne kierunki sztuki i filozofii dały podstawę do upowszechniającej się wśród młodzieży emancypacji kulturalnej.

Cały szereg więc przyczyn epokalnych [39], składających się na współczesną rzeczywistość, złożył się na to, że procesy emancypacyjne młodzieży wciąż się pogłębiały i poszerzały. Dopiero stopniowe podwyższanie wymagań w szkole, przedłużenie obowiązku nauki podstawowej i zawodowej oraz określenie obowiązku pracy młodzieży, rozsądne normy płacy dla praktykujących mogą z czasem przyhamować pęd młodzieży do emancypacji. Posunięcia te jednak same nie wystarczą, dlatego też trzeba dokładniej poznać przebiegi i stany emancypacyjne jednostek, aby móc w przyszłości skuteczniej zapobiegać szkodliwej emancypacji.

PROCES WEWNĘTRZNEJ EMANCYPACJI JEDNOSTEK

Omówione ruchy emancypacyjne młodzieży stanowią zewnętrzną emancypację, którą poprzedza jednakże proces wewnętrznego usamodzielnienia się wychowanków w stosunku do rodziców, szkoły i społeczeństwa. Nie mamy jeszcze dokładnych badań w tej sprawie, jak przebiega i od jakich przyczyn wewnętrznych zależy poczucie niezależności młodego człowieka od innych, ale badania takie muszą przygotować najpierw hipotezy robocze, które trzeba więc tworzyć.

W tym celu zwróćmy uwagę na różnicę między rezultatem emancypacji jednostki a jej normalnym rozwojem, który także kończy się na osiągnięciu pełnoprawności i niezależności od wychowawców. Pozornie między celami emancypacji i rozwoju naturalnego nie ma różnic treściowych. Różnica istotna dotyczy przyspieszenia lub zwolnienia tempa procesu oraz braku w pierwszym wypadku a konieczności w drugim wielkiego wysiłku samego wychowanka dla utrzymania się w wymaganych przez wychowujące społeczeństwo ryzach. W związku z tym emancypacja jest zaburzeniem w normalnym rozwoju dziecka, jest podobna do niespodziewanego wybuchu, który niszczy cały aparat wychowawczy, wyzwala jednostkę, ale rozrywając ją samą i często nawet unicestwiając. Natomiast normalny proces rozwojowy stwarza coraz większe napięcie siły samodzielności wychowanka, ujętej w mocne łożysko i skierowanej do określonych celów wychowawczych. Wychowanie więc stanowi takie urządzenie społeczne, które wypro-

---

[39] S. Kunowski, *Przyczyny wykolejenia współczesnej młodzieży*, „Homo Dei" 27 (1958, nr 5 (89), s. 698—704.

wadza wychowanka ze stanu naturalnego niedołęstwa i koniecznej zależności do kulturalnego stanu rozwoju zaradności [40] (tzw. funkcja *educere*), a równocześnie skierowuje pęd wyzwalania się wychowanka w górę, do wyższych celów, jakimi są uzyskanie pełnej samodzielności umysłowej, moralnej, zawodowej i społecznej (tzw. funkcja *educare*) [41] jako podstawowego warunku dla odpowiedzialnego założenia rodziny i wychowywania własnych dzieci. Wyjście przeto spod opieki wychowawczej rodziców i szkoły jest osiągane stopniowo przez wychowanka na drodze wypracowania w sobie określonego poziomu wykształcenia umysłu, charakteru moralnego, sprawności zawodowej oraz świadomości narodowo-obywatelskiej. Dopiero wtedy następuje znalezienie dla siebie odpowiedniego miejsca w społeczeństwie i właściwe usamodzielnienie się materialne przez włączenie się do pracy zawodowej.

Tymczasem w wypadku emancypacji młodocianej jednostki mamy nieoczekiwane wyrwanie się z ręki opiekuńczej i kierującej wychowawców, połączone z buntem i agresją przeciwko wychowawcom jako głównej przeszkodzie tamującej pęd do samowoli. Żeby wyjaśnić takie zjawisko posłużymy się pewnymi terminami tzw. topologicznej psychologii Kurta Lewina i powiemy, że emancypacja młodzieżowa to taki wypadek zachowania się wychowanka, w którym „siła, skłaniająca do opuszczenia sytuacji" i wyzwolenia się jednostki, nie idzie w kierunku „wychowawczego zadania", czyli uzyskania przez nią samodzielności umysłowej, moralnej, zawodowej i społecznej, lecz zwraca się przeciwko systemowi „barier" oraz ryglów, tworzących całość układu sytuacji wychowawczej [42].

Na całość systemu wychowawczego i tworzącej się sytuacji wychowanka składają się: 1° — zależność społeczna dzieci i młodzieży od wychowawczego autorytetu domu i szkoły, co stwarza obowiązek posłuszeństwa (submisji), a potem współdziałania z wychowawcami oraz 2° — zależność ekonomiczna od rodziców, którzy mają podstawowy obowiązek żywienia (alimen-

---

[40] O wyzwalaniu człowieka (emancypacji) jako celu wychowania fizycznego, umysłowego, estetycznego, etycznego, społecznego i religijnego pisze ks. K. Mazurkiewicz, *Wychowanie w świetle chrześcijańskiej prawdy*, Potulice 1937, s. 30—37 oraz W. Spasowski, *Wyzwolenie człowieka w świetle filozofii, socjologii pracy i wychowania ludzkości*, Warszawa 1933.

[41] J. S. Ross, *Groundwork of Educational Theory*, London [9] 1955, s. 16—20; S. Kunowski, *Pedagogiczne podstawy* ...art. cyt., s. 187—188.

[42] K. Lewin, *Principles of Topological Psychology*, New York 1936; *Co to jest psychologia topologiczna*, „Nowa Szkoła" 1958, nr 3, s. 27.

tacja), opieki i wychowania dzieci. Te dwie zależności zasadnicze stanowią jakby rygle czy zapory, które zagradzają drogę siłom wyzwalającym się wychowanka i skierowują je do zadań wychowawczych. Do tego kierowania rozwojem dziecka konieczne są jeszcze jakby „bariery" ochronne i prowadzące, które kanalizują cały proces usamodzielniania się jednostki wychowywanej. Bariery pomocnicze w wychowaniu tworzą znów: 1° — system moralny obowiązujących w społeczeństwie naturalnych zasad etycznych, zakazów i nakazów; 2° — system kulturalny zajęć, prac, obowiązków, upodobań i stylu życia, rozrywki oraz wczasu, wreszcie 3° — system ideologiczny wskazujący wszystkim odległe do osiągnięcia cele, ideały oraz postawy ideowe. Siłę napędową rozwoju wychowanka, ujętą w karby systemu pedagogicznego, stanowi zawsze naturalny proces dojrzewania biologicznego, związanego u człowieka z dojrzewaniem psychicznym i społeczno-moralnym. Natomiast siły wybuchowe najczęściej wytwarza przyspieszenie dojrzałości seksualnej, która szuka swego zaspokojenia przedwcześnie przed osiągnięciem dojrzałości psychospołecznej.

Obserwuje się na całym świecie, nawet w klimacie zimnym, przesunięcie się w dół wieku dojrzałości płciowej, np. w Norwegii notowano w r. 1850 przeciętną u dziewcząt w 17 roku życia, dziś zaś między 13 i 15 rokiem życia, co ma się tłumaczyć wpływem ocieplenia klimatu oraz poprawy wyżywienia [43], nie mówiąc już o wzroście seksualizmu w życiu i w kulturze. W takiej atmosferze przesyconej pierwiastkami seksualnymi łatwo jest o wywołanie krótkiego spięcia, które powoduje akcelerację dojrzewania płciowego u jednostek wykolejających się pod działaniem demoralizacji, zgorszenia przez brutalne uświadomienie, autopsję stosunku lub uwiedzenie. Wówczas to jako reakcja następuje gwałtowny wybuch emancypacji seksualnej z jej bezwstydem i cynizmem, dając w efekcie dalsze emancypacje częściowe lub kumulację ich wszystkich razem. Taki wybuch emancypacyjny niszczy od razu cały system wychowawczy i boleśnie rani wychowawców, którzy ponoszą życiową klęskę.

Co sprowadza eksplozję emancypacyjną i czy jest ona nieuchronna? — oto dalsze pytania, wymagające wyjaśnienia. Nawet w zagęszczonej atmosferze okazji i pokus nie musi dojść do wybuchu emancypacji, wywołują go przyczyny współdziałające bezpośrednio przy nagłym wyładowaniu, do których trzeba zaliczyć przede wszystkim: a — błędy metody wychowania oraz b — błędy

---

43 *Coraz krótsze dzieciństwo.* „Świat" 1960, nr 13 (453), s. 19.

funkcjonalne modelu w systemie wychowawczym. Błędy metody wychowania sprowadzają się głównie do zastosowania takich form przymusu, które zamykają niejako szczelnie przed wychowankiem wszystkie rygle i bariery, nie pozostawiają dziecku żadnych form samodzielnego działania, potęgując tym samym niezadowolenie i siłę nienawiści, szukającej odwetu i drogi ujścia. Jeśli w dodatku przymus nie wiąże się z perswazją, posiadającą własną technikę pedagogiczną[44] i ukazującą wychowankowi perspektywę stopniowego wzrostu samodzielności, kierowanej do zadań i celu wychowawczego, wówczas stwarza sytuację podobną do zagwożdżenia lufy, które rozsadza samo działo. Przymus więc wychowawczy, umiejętnie zastosowany, musi stopniowo maleć, ustępując miejsca perswazji pedagogicznej i porozumieniu się z wychowankiem. Tymczasem nieraz się zdarza, że pierwsza poważniejsza różnica zdań i kolizja rodziców z dzieckiem, np. na tle religijnym czy moralnym, mody, doprowadza do wyklinania, wypędzania z domu, wydziedziczania, co z reguły tylko pogarsza sytuację.

Natomiast błędy modelowe systemu wychowawczego płyną z niewłaściwego powiązania wychowania rodzinnego z wychowaniem moralnym, kulturalnym i ideologicznym (światopoglądowym) społeczeństwa. W modelu wychowawczym musi istnieć współdziałanie między rodziną, szkołą i organizacjami pedagogicznymi, skuteczne wychowanie bowiem wymaga solidarnego działania wychowawców i jednolitości obowiązujących wszystkich obywateli ram, w których dopiero może się odbywać. Tymi ramami życia społecznego są omówione bariery w postaci 1° — minimum naturalnych zasad moralnych; 2° — zasobu wzorów postępowania kulturalnego oraz 3° — opinii normujących życie zgodnie z podstawami ugruntowanego światopoglądu. Jeśli więc w modelu wychowawczym systemu nastąpi pęknięcie między linią wychowania rodzinnego a linią wychowania szkolnego i społecznego w prasie, książce, kinie i radiu, jeśli z jakichkolwiek przyczyn powstanie rozprzężenie grup rodzinnych, sąsiedzkich, narodowych i państwowych, wtedy to ramy społeczne, wyznaczające kierunek rozwoju psychosocjalnego jednostek, stają się osłabione, uszkodzone i nie wytrzymują siły eksplozywnej emancypacji młodych. Brak zgodności w systemie wychowawczym, zwalczanie się kierunków moralnych, kulturalnych i światopoglądowych wytrąca wychowanka z równowagi. Wówczas traci on orientację rozwojową, staje na rozdrożu, wybiera dla siebie „drogę najmniejszego oporu" i wytwarza wybuch emancypacyjny, obalający nadwątlone przez brak wspiera-

[44] Cz. Czapów, *Czy Johnny stanie się gangsterem?*, dz. cyt., s. 81—93.

nia się bariery i niszczy za słabe rygle zależności od autorytetu rodziców i od ich szczupłej, a przeważnie pustej kieszeni.

Emancypacja młodzieżowa, dochodząca do manifestacji buntu, jest już ostateczną formą procesu, który rozwijając się wewnętrznie w przeżyciach wychowanka może przez dłuższy czas przybierać postać utajoną, czyli latencjalną, postać hamowaną (retardacyjną), a nawet hipokryzyjną, zanim nie stanie się procesem jawnie kolizyjnym i buntowniczym. Normalnie proces emancypacyjny rozwija się w walce z jakimiś hamulcami i oporami wewnętrznymi w samym wychowanku, dopóki te nie zostaną przełamane w momencie krytycznym. Bunty wewnętrzne, wyrażające się w oporze, dąsach, krzykach, płaczu, protestach dziecka, wyprzedzają zwykle emancypację zewnętrzną, połączone z zerwaniem normalnych stosunków w domu, w szkole, czy z porządnym społeczeństwem. Zdławione przez wychowawców objawy niechęci i buntu mogą przybierać postać ukrytą, mogą być przemilczane, odkładane do czasu, gdy nastąpi punkt wrzenia i liczenie się z różnymi względami przestanie grać rolę. Takie długotrwałe tłumienie w sobie zalążków buntu zniekształca psychikę [45], a przede wszystkim doprowadza do wewnętrznego wyzwolenia się wychowanka od poczucia obowiązku zależności, wywołuje świadomość antagonizmu i potrzebę uwolnienia się.

Przyczyną stanów zapalnych, doprowadzających do wewnętrznego zerwania wychowanka z opiekunami, do rozejścia się ich dróg, są przeżycia niezadowolenia z rodziców, ich wymagań, metod, wad lub braków. Niezadowolenie szczególnie wzmaga się w chwilach, gdy dziecko żywo odczuwa stosowany przymus, swe ograniczanie dążeń przez rodziców czy nauczycieli, swą od nich zależność. Może wówczas dojść do frustracji, czyli poczucia zawodu, niepowodzenia i nawet klęski życiowej z powodu niezaspokojenia swych potrzeb lub zablokowania dążeń przez sytuację, los czy przez wychowawców. Reakcją na frustrację może być albo agresja, czyli atak odwetowy na sprawców lub przeszkodę, albo regresja, tj. cofnięcie się do reakcji dziecinnych i nieracjonalnych, albo reakcja unikowa (eliminacja), wymijająca przeszkodę lub uciekająca od niej, wreszcie najlepszym wychowawczo wypadkiem jest kompensacja lub substytucja na drodze osiągania innych korzyści zamiast poniesionej szkody i rozczarowania [46]. Z wymienionych reakcji frustracyjnych tylko

---

[45] N. Han-Ilgiewicz, *Nieznośni chłopcy*, Warszawa 1958, s. 55.

[46] F. Van Roy, *L'Enfant infirme, son handicap, son drame, sa guérison*, Neuchâtel — Paris (b.r.w.), s. 19—26; Cz. Czapów, *Czy Johnny stanie się gangsterem?*, dz. cyt. s. 126—129.

zachowanie się agresywne może być szkodliwe społecznie i psychicznie[47], ono też przybiera postać buntu zewnętrznego i wybuchu emancypacyjnego. Inne reakcje, jak regresywna i unikowa, mogą być zaledwie protestem wewnętrznym i emancypacją utajoną. Natomiast kompensacja jako wynik frustracji stanowi nawet pożądany cel wychowawczy.

Jednakże, jak nie każda frustracja staje się emancypacją, podobnie nie każde przeżywane przez wychowanka niezadowolenie musi doprowadzić do stanu frustracyjnego. Przeciwnie, niezadowolenie może dać wyniki wychowawcze. Na przykład zależność finansowa od rodziców najwyżej zaspokaja podstawowe potrzeby dzieci, ale nie wystarcza na zachcianki, jak na rozrywki lub modne drobiazgi, wobec tego zjawiają się naturalne dążności wychowanka do zdobycia własnych funduszów. Całkowita emancypacja ekonomiczna jest rzadszym zejściem na drogę łatwych zarobków i lekkiego życia, ale najczęściej może przybierać rozwojowe formy takie, jak praca wakacyjna, udzielanie korepetycji, produkcja czegoś chałupniczego na zarobek lub przynajmniej oszczędność i samowystarczalność przez szycie np. dla siebie. Formy rozwojowe samodzielności zawsze pozostają jawne, uzgodnione z rodzicami i dochodzą do skutku przy współdziałaniu i ograniczonej pomocy domu. Uniezależnienie się finansowe doraźnie występuje także w formie zespołowej różnych prac, jak zbieractwo grzybów, jagód, ziół, jak przedstawienia na rzecz np. wycieczki itp. W ten sposób niezadowolenie z odczuwanych braków pieniężnych przeistacza się w pomysłowość i w wychowawczo wyrabiający osobisty wysiłek dla uzyskiwania samodzielności.

Podobne formy rozwojowe lub emancypacyjne spotykamy przy uniezależnianiu się młodzieży w zakresie życia społecznego (np. opowiadanie się w domu, dokąd się wychodzi, na jak długo, z kim ułatwia współżycie, a nie ma tylko kontroli na celu), życia moralnego, upodobań kulturalnych czy zapatrywań ideowych. Zamiast buntu i konfliktu na tym tle może się z powodzeniem rozwijać taktowne unikanie zadrażnień, tolerancja i obustronne ustępstwa bez obłudy i udawania. Emancypacja jednak posiada także formę hipokryzyjną, pośrednią, między jawnym buntem a utajoną emancypacją wewnętrzną w postaci dwulicowości, odgrywania komedii pozorów (np. klękanie do pacierza, by powtórzyć pamięciowo lekcje), tajemnicy podwójnego życia, dobrze ułożonego w domu, a swobodnego w kółkach koleżeńskich.

---

[47] S. Baley, *Wprowadzenie do psychologii społecznej*, Warszawa 1959, s. 101—103; W. D. Wall, *Wychowanie i zdrowie psychiczne*, Warszawa 1960, s. 19—21.

Te różne stany emancypacyjne, od obłudnych do hamowanych, od wewnętrznych do zewnętrznych form buntu, tworzą dodatkowe odcienie w poznanej mozaice grup i środowisk współczesnej młodzieży. Trudności więc przyszłego terenowego badania zjawiska emancypacji młodzieży wzrastają ze stwierdzeniem nie tylko różnych kierunków, ale i różnego stopnia procesów emancypacyjnych, równocześnie zaś dochodzą komplikacje, związane z rozróżnianiem procesów emancypacyjnych od rozwojowego dochodzenia przez wychowanka do pełnej, prawidłowo uformowanej samodzielności na drodze wzrastającego samowychowania. Pozornie wyniki obydwu procesów niewiele się różnią, pomimo to różnica jest zasadnicza po pierwsze w świadomości normalnego uzależnienia rozwoju wychowanka od pomocy, życzliwości i oceniającej opinii rodziców i społeczeństwa, które z wiekiem słabną, ale nie zanikają zupełnie prawie nigdy; po drugie różnica zaznacza się w sposobie dorabiania się samodzielności życiowej poprzez wysiłek i pracę osobistą nad umysłem i charakterem. Zerwanie natomiast z pomocą domu i szkoły oraz uwolnienie się od mozołu nauki, pracy zawodowej oraz pracy nad sobą w postępowaniu znamionuje niewątpliwie tylko autentyczne dążenia emancypacyjne.

WNIOSKI PRAKTYCZNE

Rozeznanie nawet hipotetyczne ruchów emancypacyjnych współczesnej młodzieży pozwala na wysnucie wskazówek pedagogicznych w celu wykorzystania tego zjawiska dla dobra wychowanków. Konieczne staje się 1° — wzmożenie pedagogizacji rodziców i szkoły, aby uniknąć błędów metody wychowania; 2° — w systemie wychowania społecznego trzeba wzmocnić bariery naturalnej moralności, ugruntowanego światopoglądu i zdrowej kultury narodowej, idącej ku postępowi i nowoczesności, ale bez ekstrawagancji mody i dziwactwa w różnych dziedzinach życia; 3° — w Kodeksie Rodzinnym należy podnieść wiek zawierania małżeństwa do 21 roku życia, po odbyciu służby wojskowej, by wzmocnić rygle społeczne rodziny i autorytet rodziców; 4° — przy rozdziale dochodu narodowego konieczne jest danie optymalnych warunków ekonomicznych rodzinie, zależnie od ilości dzieci, tak by nie doprowadzać do potrzeby przedwczesnego zarobkowania przez młodzież; 5° — energię wybuchową emancypacji należy uchronić przed wykolejeniem wychowanka i skierować ją do zdobywania samodzielności życiowej i awansu społecznego, których perspektywy powinny być dla młodzieży widoczne.

Bez realizacji bowiem powyższych warunków nie może być mowy o skutecznym zahamowaniu szkodliwych dla samej młodzieży i całego narodu procesów emancypacji młodego pokolenia. Dobro młodzieży nie realizuje się w więzieniach, poprawczakach, izbach wytrzeźwień i w pogotowiach opiekuńczych, lecz w zdrowych wychowawczo rodzinach i szkołach, bez pośpiechu i wykolejenia. Wysiłek zaś myśli naukowej powinien przyczynić się do zapobiegania emancypacji i do zorganizowania dobrego systemu wychowania do urabiania pełnych ludzi.

Stefan Kunowski

JACEK ŁUKASIEWICZ

KONWENCJA I RZECZYWISTOŚĆ

I

Fala debiutów, rozpoczynająca się w latach 1955—56, a trwająca mniej lub bardziej intensywnie do tej pory, wniosła nowe spojrzenie, różniące ją od debiutów z okresu wojny i bezpośrednio powojennego, a także od pierwszych książek tych autorów, którzy wystąpili w latach 1949—1954.

Daty debiutów najlepiej, choć nie zawsze precyzyjnie, orientują w chronologii zjawiska, nazywanego młodą literaturą. Pośród prozaików i poetów, którzy debiutowali po roku 1955, możemy wyróżnić trzy zasadnicze grupy. Pierwszą tworzą „spóźnieni debiutanci", przekraczający dziś czterdziestkę, którzy z rozmaitych względów nie mogli normalnie debiutować. Zostali oni jakby zaanektowani przez młodszych od siebie autorów, z którymi więcej ich łączy niż z rówieśnikami wydającymi pierwsze książki bezpośrednio po wojnie. Przedstawiciele drugiej grupy, liczący dziś około trzydziestki, ukształtowani zostali przez doświadczenia lat 1945—55. Wreszcie trzecią grupę stanowią najmłodsi prozaicy i poeci, często jeszcze przed debiutem książkowym, liczący na ogół niewiele ponad dwadzieścia lat. Grupa pierwsza brała czynny udział w walce zbrojnej czasu wojny. Druga pamięta wojnę dobrze i autorzy, dziś trzydziestoletni, nieraz mimo młodego wieku należeli do konspiracji. Dla grupy trzeciej wojna jest już historią; dwudziestoletni byli wtedy zupełnie małymi dziećmi.

Tak przedstawiają się chronologiczne ramy tego szkicu, które wypada zakreślić dla jasności obrazu, choć wszystkie tego typu podziały zjawisk literackich na niewielkim odcinku czasu stanowią zawsze duże uproszczenie. Szkic ten jest daleko idącą przeróbką odczytu, wygłoszonego w czasie Tygodnia Socjologicznego w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Uważałem za potrzebne nadać mu formę bardziej literacką i publicystyczną, aby uwyraźnić od-

mienny jego charakter od pozostałych referatów, pisanych według ścisłej naukowej metody właściwej socjologii. Szkic ten jest pewnym marginalnym aneksem do prac Tygodnia Socjologicznego, którego uczestnicy postawili sobie za zadanie określenie postaw i dążeń młodego pokolenia. Zajmuję się w nim niektórymi postawami moralnymi, znajdującymi wyraz w młodej literaturze. Chciałbym na nie spojrzeć zwłaszcza od strony stosunku autorów do konwencji.

II

Wiele o młodej literaturze napisano generalizujących artykułów. Stawiano rozmaite hipotezy. Mówiono, że wnosi ona spojrzenie nowego pokolenia literackiego, że otwiera nowy rozdział w naszej poezji i prozie. Stwierdzano też, że, przeciwnie, nie wnosi ona niczego nowego, a jedynie epigońsko powtarza wzory Dwudziestolecia i powierzchownie naśladuje wzory zagraniczne. Upatrywano w niej dekadencką ucieczkę od życia i wybujały indywidualizm, upatrywano też nowe, bardzo społeczne i polityczne zaangażowanie. Zarzucano jej mdły estetyzm i wygładzanie ostrych kantów życia, ale zarzucano także naturalistyczną brutalność, epatowanie wulgarną brzydotą. Ubolewano nad brakiem proporcji w widzeniu świata przez młodych autorów i chwalono ich za ten brak proporcji, mający charakteryzować wszystko co w literaturze jest śmiałe i romantyczne. Jedni widzieli u młodych neoklasycyzm inni neoromantyzm.

Po tylu więc sprzecznych lekcjach krytycznych wypada być ostrożnym w generalizowaniu. Rzeczywistość literacka jest różnorodna i płynna. Nie można dziś mówić o dominowaniu określonego stylu literackiego, bowiem cały obecny okres w literaturze nie da się taką wyraźną dominantą scharakteryzować. A ostatecznie wszystkie wielkie style nie ograniczały się tylko do naszego narodowego podwórka. Na czym jednak opiera się przekonanie wszystkich syntetyzujących krytyków, że jest coś w tej młodej literaturze, co pozwala ją ujmować jako zjawisko osobne?

Najważniejszy dla każdego nowego okresu w sztuce jest bunt przeciw wartościom zastanym. W latach 1955—56 było dużo buntu. Nie był to jednak bunt przeciwko dawnym formom w literaturze, ani nie był to bunt przeciwko konserwatywnej krytyce. Przeciwnie — krytyka niemal w całości przyjęła nowe zjawiska z entuzjazmem. Krytycy ucieszyli się bowiem, że ich działalność w poprzednim okresie nie wydała owoców, jakie postulowali. Okres poprzedzający bezpośrednio wystąpienie nowej fali debiutów ce-

chowała wprawdzie poetyka normatywna. Nie była ona jednak w naszej literaturze wartością organiczną. Trzeba ją było odrzucić, ale nie było po co z nią walczyć. Nikt z młodych nie walczył na serio z formułą realizmu socjalistycznego. Młodzi pisarze znaleźli się natychmiast w sojuszu z pokoleniem starszym, przedwojennym, które, równie lekceważąc formułę, poczuło w nich sprzymierzeńców, a nawet kontynuatorów. Ani jedni, ani drudzy nie byli w tę formułę poważnie zaangażowani. Nieco inaczej przedstawiał się stosunek do formuły dużej części „starszych braci", „pryszczatych". Studium naginania ich indywidualności przez konformistyczny aparat „polityki kulturalnej" przedstawił Brandys w swojej *Obronie Grenady*. Zbyt dużo oni ucierpieli od przyjętych na siebie zobowiązań realizmu socjalistycznego, aby mogli je teraz beztrosko lekceważyć. Dlatego też może należący tak samo do pokolenia AK-owskiego „spóźnieni debiutanci", pozostający w latach 1949—54 w opozycji do realizmu socjalistycznego, zostali zaanektowani przez młodych, a nie przez rówieśników.

Bunt więc nie powstał na płaszczyźnie literackiej, nie była to opozycja nowego prądu do starego, a przynajmniej nie była to opozycja zbyt wyraźna. Był bunt polityczny. Był bunt przeciw konformizmowi i zakłamaniu. Był bunt obyczajowy: zarówno przeciw dawnym mieszczańskim normom i konwencjom, jak i przeciw konwencjom nowszym, narzucanym w ostatnim okresie poprzez administracyjną ingerencję w rozmaite dziedziny życia — także prywatnego. Był bunt przeciwko narzuconemu, totalnemu obrazowi świata, tak często sprzecznemu z podstawowym doświadczeniem. Została uruchomiona siła indywidualizmu odśrodkowa względem uniwersalistycznych ideologii. Literatura tych lat na przykład nie opowiadała się ani jako marksistowska, ani jako katolicka. W literaturze podjęto próbę wykazania, że ideologie o ambicjach uniwersalistycznych są to ideologie pozornie tylko panujące, a w rzeczywistości istnieje szereg różnic i odcieni, których nie należy uniformizować. Równocześnie jednak formułowanie postaw zasadniczych, dyskusje nad problemami moralnymi, politycznymi, społecznymi nie były obce debiutantom okresu Października — zwłaszcza debiutantom poetyckim. Jednoczył ten okres prąd żywych przemian politycznych, krytyka oparta o nowe fakty polityczne, zaufanie do nowych faktów ekonomicznych, przynoszących szybko zauważalne rezultaty podniesienia stopy życiowej. W tym czasie wybierano rozmaite drogi i patronów literackich, niezbyt się troszcząc o konsekwencje wyboru. Wszystkie drogi, jak się wydawało, były dobre dla manifestacji postaw, które łączył wspólny programowy indywidualizm. Wszystkie zresztą, po okresie odcięcia od

współczesnych prądów i problematyki literackiej, pachniały nowością.

Debiutanci, występujący zupełnie ostatnio, których większość dała się poznać jedynie z publikacji w czasopismach, zastali otwarte bramy na Zachód i na inne strony świata, zastali zupełną swobodę pisania wierszem białym i rymowanym, stosowania metafor, względnie ich niestosowania. Wcześnie zapoznają się z ograniczeniem i mieliznami formy, która już nie urzeka teraz jako wyraz opozycji skierowanej przeciw uniformizmowi groźnemu dla polskiej kultury. To co wyglądało na środek tylko w oczach debiutantów 1956, stało się dla ich młodszych kolegów zdobytymi pozycjami. Poza rygor formalny przedostają się tylko nieliczni, a pozostali zaczęli kształtować swój obraz literacki na obraz i podobieństwo formy, jaką obrali. W ten sposób indywidualizm, będący wpierw programem społecznym i politycznym, zaczął wydawać owoce właściwe indywidualizmowi — indywidualne. Musiał przestać być programem wspólnym. Tak hipotetycznie i jednostronnie przedstawić można krótki kurs historii krótkiego okresu.

III

Film Wajdy *Niewinni czarodzieje* uprzytomnił pewne zjawisko nie należące tylko do dziedziny obyczajowej. Bohater filmu, lekarz Bazyli (Łomnicki), w pierwszych sekwencjach filmu jest sam w swoim pokoju. Leży na tapczanie, uruchamia magnetofon, włącza radio, wykonuje szereg ruchów i czynności w ten sposób, jakby przez cały czas był świadom spojrzenia tysięcy widzów kinowych. Bazyli gra siebie przed samym sobą i czyni to zupełnie świadomie. Potem rozpoczyna rozmowę i „grę" z przypadkowo poznaną Pelagią. Oboje ustalają najpierw zasady gry, konwencje. Treści w tym filmie o środowiskach współczesnej młodzieży stołecznej nie są wyrażane przez pokazywanie miejsc, gdzie się młodzież obraca, przez pokazywanie jazzu, sportu, nocnych lokali, nocnych włóczęg, motoryzacji, choć wszystko to także w filmie zgromadzono. Jednak i jazz, i motor, i nocny lokal odbieramy jako niepotrzebną, sztuczną nawet makietę — tło, denerwujące, kiedy przestaje się je uważać za tło jedynie, a za wyraz istotnych przeżyć duchowych młodych ludzi. Treści zaczynają się dopiero tam, gdzie rozpoczyna się „gra". Treść wyrażona dosłownie: „nagi" entuzjazm, „nagie" cierpienie, nawet „nagie" uczucie, przyjmowana jest nieufnie, jako coś niepełnowartościowego, w czym już w założeniu leży fałsz trudny do skontrolowania. Przyjęcie zaś konwencji, której zasady się zna, a jeszcze lepiej, której mechanizm wymyśla

się samemu, konwencji będącej wynikiem umowy (między ludźmi albo z samym sobą), gwarantuje ochronę przed fałszem leżącym w zamierzonej szczerości.

Niewinni czarodzieje należą do nielicznych manifestacji, sprowadzających na jedną płaszczyznę konwencję obyczajową — maskę młodego pokolenia, i konwencję w sztuce — maskę młodej literatury. Przyjrzyjmy się więc jeszcze jednemu utworowi, pokazującemu szwy konwencji, wykrywającemu współzależności obu płaszczyzn — życiowej i literackiej — skonwencjonalizowanego języka. Utworem tym jest opowiadanie Stanisława Czycza *And* — opowieść z kluczem, przy której wypadałoby mówić o podwójnej autentyczności.

Dwaj bohaterowie prozy Czycza są młodymi poetami, zaproszonymi na festiwal Zaczynających Pisać i Zapowiadających Się. Obaj izolują się od reszty, obaj „grają". Grają w pokera, w durnia, w „ustęp", w guziki. Doprowadzają swą grę do absurdalnej ascezy, byle prymitywniej, byle prościej, byle dotrzeć nią do pierwszych liter alfabetu. Grają *va banque* o własne życie. Grają pomimo życia. Wbrew własnym uczuciom, wbrew kobietom, które im się podobają, wbrew własnym rodzinom, wbrew własnemu pisaniu. Bardziej konsekwentny, bardziej zapamiętały w „grze" jest And. I on pierwszy dochodzi do kresu, popełnia samobójstwo, pozostawiając rodzinę, przyjaciół, swoje pisarstwo, wszystko. Podobnie jak film Wajdy, jest to opowiadanie o przejęciu konwencji w życiu, równie umownej i ascetycznej jak konwencja sztuki. Jest to opowiadanie o literaturze w rodzaju „sztuka pisania", co oznacza w tym wypadku także „sztuka życia". Nie chodzi tu o styl, który byłby najbardziej użyteczny poznawczo, chodzi o styl, który byłby adekwatny do konwencji proponowanej w życiu. W tym wypadku styl jest czymś najzupełniej umownym, ale stosunek tego stylu do rzeczywistości, jego konsekwentne przestrzeganie stanowi problem moralny, bowiem skonwencjonalizowana jest nie tylko sztuka. Stosunek stylu do rzeczywistości stanowi moralną formułę życia. Bardzo dobrze zależność między konwencją sztuki a konwencją obyczajową, będącą gwarantem moralnej rzetelności, pokazuje film Wajdy. *Niewinni czarodzieje* dają się odczytać i tak, i tak: i jako manifestacja obyczajów, i jako sprawa moralności sztuki. Film postawił oba zagadnienia na jednej płaszczyźnie. Historia „gry" Bazylego i Pelagii jest także metaforą. Bazyli to artysta. Jak on gra! Literatura daje odpowiedź na zamówienie, które prymitywnie tak da się sformułować: „Gramy, udajemy, lubimy się przebierać. Jesteśmy świadomi naszego przebierańsłwa. Znamy zasady naszej gry. Czuwamy, aby nie było w niej fałszu. Wy pokażcie nam w lite-

raturze, filmie, wzory. Pokażcie, jak się gra, jak powinno się grać najlepiej".

Moralność jest więc tematem literatury, tak dalekiej od moralizatorstwa, zastanawiającej się nad moralną wartością konwencji. Literatura odpowiada na zadane jej pytanie: jak się gra? Próbuje także odpowiedzieć na pytanie: jak powinno się grać? Jest to bowiem pytanie także ogromnie ważne dla artysty.

O tym, jak ono jest ważne dla artysty, opowiada proza Czycza.

IV

Maksymaliści czy minimaliści? Jest to pytanie bardzo często formułowane pod adresem młodego pokolenia, z różnych stron i w rozmaity sposób. Pytanie brzmi inaczej: czy idziecie na łatwiznę. Inaczej: czy jesteście cynikami. Inaczej: czy jesteście ideowi?, albo: jak wyglądają wasze idee? Pytania tego typu z reguły bywają niezupełnie prawidłowe. Odpowiedzieć bowiem na nie można tylko przyjmując definicję pytającego. Pytany i pytający muszą tak samo rozumieć słowa: „łatwizna", „cynizm", „idea", „ideowość" i wiele innych terminów, które w języku potocznym posiadają zakres co najmniej nieostry, są używane zarówno do określania autentycznych postaw, jak do szeroko rozumianej propagandy. Trzeba być naiwnym albo cynicznym, żeby uważać, iż te terminy mają w tej chwili w ojczystym naszym języku ustalone i sprecyzowane znaczenie.

Trudno jest dzielić zjawiska literackie według schematów. Granice przebiegają nieraz wewnątrz twórczości jednego autora czy nawet wewnątrz utworu. Wydaje się jednak, że można rozróżnić dwie generalne tendencje. Jedną nazwijmy egzystencjalną, drugą nazwijmy pozytywistyczną. Jednym z pierwszych pytań postawionych przez młodą literaturę, i to zarówno w prozie jak w poezji, było pytanie: jaki jest sens jednostkowego losu ludzkiego? Poszukiwania szły w kierunku znalezienia wyjścia z tragizmu egzystencji. Formowały się niewątpliwie pod wpływem przenikającego — głównie przez tłumaczoną literaturę francuską — egzystencjalizmu Sartre'a, adaptowanego zresztą do szczególnych warunków politycznych i moralnych. Zwłaszcza poeci starali się w różny sposób formułować najczęściej ateistyczną metafizykę, pod kątem tej metafizyki poszukiwali własnego wyrazu. Dążenia takie nie były obce także młodej prozie. Bój o prawo do metafizyki był jednym z pierwszych bojów stoczonych z pewnym odłamem krytyki. Nazywało się to dyskusją o literaturze kreacjonistycznej. W tym samym czasie w zakresie spraw społecznych i politycz-

nych panował duch pozytywnej pracy organicznej. Znalazło to swój literacki wyraz w niektórych powieściach o problematyce obyczajowej i w reportażu literackim, przede wszystkim jednak postawa ta dominowała w wielu wypowiedziach publicystycznych, w wystąpieniach przeciw „bohaterszczyźnie", przeciw „poetyzacji", i innych. Niewątpliwie pomiędzy obiema tendencjami występowała, jeśli już nie wyraźna sprzeczność — to w każdym razie niezbieżność. Próby pogodzenia zainteresowań dla bohatera przeżywającego problematykę ostateczną, więc bohatera romantycznego, z zainteresowaniami codzienną realną pozytywną pracą jeśli były, to nie zostały ujawnione w publikacjach. Wyjściem z dylematu mogłoby być nawiązanie do tradycji naszego romantyzmu i do tradycji np. Żeromskiego, przejęcie narodowej kopii. Ale tego nie ma.

Warto odnotować jeszcze jedno zjawisko, charakterystyczne dla prozy z lat 1956—58. Proza stanowi wtedy jakby młodszą siostrę poezji, nie tylko dlatego, że poezja dojrzewająca szybciej — prędzej zdążyła pokazać swoje oblicze. Proza przejmuje od poezji trudną nieraz do odgadnięcia metaforę i „bohatera lirycznego", po trosze histeryka. Nieraz w wierszach wystarcza notować i przetwarzać poszczególne stany psychiczne bez troski o ich ciągłość, o szerszą kompozycję w obrębie tomu czy cyklu. Nieraz poecie wystarcza zaufać swej własnej spoistości jako podmiotu. W prozie natomiast takie niekomponowane notatki przynoszą bohaterów bez kośćca, dają obraz najwyżej ich nastrojów, a nie losów. Przykładem mogą tu służyć debiuty nowelistyczne Leji, Kotowskiej czy Kleczkowskiej, a także pierwsza powieść Minkowskiego *Wahania*. Nie próbuje się wyznaczać praw rządzących losem ani badać stosunków między tymi prawami a postępowaniem jednostki. Nie próbuje się określać problematyki moralnej w jej generaliach, stawiać problemu odpowiedzialności za własne życie, które układa się w transponowaną literacko całość z okruchów, impresji, zaspakajania potrzeb serca, chwilowych odruchów. Szczere uczucia same mają się skomponować na zasadzie mozaiki, stworzyć automatycznie obraz szczęścia. Opowiadania Marka Hłaski stanęły na początku tej literatury. Wszystkie, nieraz brutalnym językiem, pokazywały czyste uczucia, trwające na przekór niedobremu światu, złu i brudowi. Bohaterowie tych opowiadań zdają się mówić: dla was to jest igraszka, nam chodzi o życie. Wzór ten szybko się przyjął, a sprowadzony w inny, o wiele mniejszy wymiar artystyczny, został prędko strywializowany, sprowadzony do erotycznych jednowymiarowych historyjek, gdzie przestał funkcjonować jako metafora walki indywidualnej prawdy jednostki z zakłama-

niem. Nie wiadomo dlaczego np. bohaterka powieści Leji *Histeryczka* rości sobie pretensje do reprezentowania w środowisku, postępującym identycznie jak ona, jedynych uczuć szczerych i autentycznych. Powstało niebezpieczeństwo moralnej hipokryzji groźne dla autorów osądzających skalą bezinteresownej „czystej emocji", niemożliwej do jakiegokolwiek intersubiektywnego stwierdzenia. Dopiero tam, gdzie język utworu rezygnuje z werystycznego opisu, gdzie dąży do metafory, tam dopiero może uogólniac bunt, nadawać mu — jeśli nie wymiar intelektualny, to w każdym razie programowy. To czyni np. Grochowiak w swoich opowiadaniach. Jedno z nich pt. *Komendantowa* mówi o partyzanckiej markietance, która swoją nieplatoniczną miłością podtrzymywała leśny oddział w akcjach bojowych. Jest to kreowanie współczesnej Nike, materialnej i zmysłowej. Nie obce są jej brud, wszy, a także strach i macierzyństwo. Komendantowa to cały splot żołnierskich uczuć i tęsknot. Obecność markietanki zapewnia ich namiastkową realizację. Do oddziału przybywa kapelan, markietanka musi odejść, lecz racja i nadzieja pozostają przy niej. Komendantowa niewiele ma wspólnego z czasem wojny. Jest to świadomie kreowana bogini bohaterek opowiadań Marka Hłaski, smutnych ludzi z prozy Terleckiego, histerycznych architektek, groteskowych królów malarzy z humoresek Afanasjewa.

Postawa obrony „czystego uczucia" jako jedynej wartości była dosyć naiwna, zwłaszcza wtedy, kiedy uchylała się od analizowania uczuć, głosiła wartość efektów niezmiennych, statycznych. W tej naiwności kryło się poważne niebezpieczeństwo hipokryzji i relatywizmu. Nie można jednak zapominać, że mimo wszystko nie była ona ani relatywna, ani amoralna, że stanowiła reakcję wymierzoną przeciw zobojętnieniu i cynizmowi w dobie kryzysu ideologii.

Dzisiaj te sprawy wyglądają inaczej. Dużo się zmieniło. Niektórzy prozaicy zdecydowali się na pisanie powieści drugiej kategorii, na literaturę pozbawioną poważniejszych ambicji. Wystarczy wymienić *Listy do mojego chłopca* Leji czy książki Patkowskiego. Pojawia się wiele pozycji, następuje specjalizacja. Obok łatwej literatury pojawiają się książki w rodzaju powieści Bonarskiego czy ostatnich książek Odojewskiego. Trudniej o czynienie powierzchownych syntez, trzeba tropić w coraz obszerniejszym i coraz bardziej zróżnicowanym materiale. Minimaliści czy maksymaliści? — to pytanie nie pada już pod adresem nielicznej grupy debiutantów. Odpowiadają na nie ludzie, którzy zdążyli dojrzeć i wyrobić pióro. Odpowiadają ci tylko, dla których stosunek do świata poprzez twórczość jest nadal stosunkiem najwyższego za-

angażowania emocji i intelektu. Krytyk staje wobec indywidualnych światów, których indywidualność musi respektować. To samo pytanie zadajemy nowym szeregom „nazwisk", które pojawiają się ostatnio na łamach prasy. I tutaj siłą rzeczy odpowiedzi będzie wypadało szukać przede wszystkim w poezji, która i szybciej dojrzewa i łatwiej ujawnia rzeczywiste postawy.

V

Lata 1956—1957 ujawniły szereg indywidualności poetyckich. Wystąpili wtedy: Herbert, Grochowiak, Białoszewski, Czachorowski, Bursa, Czycz, Harasymowicz, Jarosław Marek Rymkiewicz. Wszyscy ci poeci w różnym wieku, reprezentujący rozmaite style, wnieśli do nowej poetyckiej fali rozmaite wartości i poszukiwania, bez których ta poezja nie mogłaby istnieć w dzisiejszej postaci. Młodzi poeci — dzisiejsi debiutanci — znaleźli się w środowisku, gdzie żywy jest bunt zmarłego Andrzeja Bursy, gdzie daleko posunęły się badania nad semantyczną wartością języka, czynione przez Białoszewskiego, gdzie nowo odkryta wartość przedmiotu u Grochowiaka i innych wyznaczała nowe stosunki słowa do świata rzeczy, gdzie prawa do swobody wyobraźniowych skojarzeń i groteski wywalczył Harasymowicz, a Czachorowski popróbował przez destrukcję świata realnego zdobyć elementy dla wyrażenia swego wewnętrznego pejzażu. Rymkiewicz zaś pokazał jak zdobywać dystans klasyczny, w oparciu o wzory poezji anglosaskiej. Poeci owi, rozmaite reprezentując style i poszukując w różnych kierunkach, dali elementy dla powstania nowego widzenia, które już jako tradycję przejęło spory Dwudziestolecia. Jako bezdyskusyjną przyjęło dyscyplinę Przybosiowej awangardy, niepokój katastrofizmu i opisowe elementy ze Skamandra. Ich to „język" gotowy w zasadniczych formach przyjęli poeci „drugiego rzutu". Zastali też poezję Różewicza, który przeprowadził dyskusję z wszelką dawną poetyzacją. W oparciu o nowsze doświadczenia okresu wojny i ostatnich lat piętnastu zamknął tę dyskusję definitywnie. Poeci „pierwszego rzutu" stworzyli język, który w sumie, w całej swej różnorodności jest językiem funkcjonalnym, zdolnym do wyrażania prawd moralnych, i poeci ci wszyscy bez wyjątku prawdy takie wyrażają, choć na bardzo różne sposoby. „Pierwszy rzut" nie stworzył stylu, dał jednak kamienie sprawdzone, z których można budować poezję — ale można ich także używać do nic nie znaczącej zabawy. Dał liczmany bardzo sugestywne, które mogą służyć dla nowej poetyzacji. Całość tej poezji, jak ją dzisiaj z niewielkiej perspektywy możemy

oglądać, ukazała, że tylko pozornie pewne postawy są przyporządkowane poszczególnym stylom, że w rzeczywistości style spełniają w poezji funkcję służebną, służą do tworzenia dystansu między człowiekiem a światem, służą do określenia zależności między konwencją a życiem. One są tylko wykładnikiem Norwidowskiego „wiecznego pulsu ironii". Nie można wyzbyć się nieufności do absolutyzowania jakichkolwiek form sztuki, bo wierzymy — i to jest sceptycyzm metodyczny — że żaden styl nie otwiera nieba poznania. Ta poezja, przez przywiązywanie wagi do służebności konwencji, formułująca moralną odpowiedzialność jej wyboru, jest odbiciem bardziej złożonym tych samych problemów, które bezpośrednio wyrażone zostały w filmie Wajdy i opowiadaniu Czycza. Tak jak nie wolno absolutyzować żadnej konwencji (i w związku z tym żadnego poety nie stać na teoretyczny manifest stylu), tak samo nie wolno nigdy, nie tylko w sztuce, odrzucać konwencji, gdyż każde jej odrzucenie równałoby się zabsolutyzowaniu, zgodzie na postępowanie według założeń konwencji mimowowolnej, nad którą nie ma kontroli. Taka konwencja, przyjęta świadomie, może być ciemna na zewnątrz, lecz nie może być niefrasobliwym bełkotem w okresie, gdy bełkot stał się już manifestacją dalekich filozoficznych konsekwencji, jak u Becketa. Jest to więc poezja i rygorystyczna, i maksymalistyczna w założeniach, najbardziej daleka od cynizmu, który byłby zaprzeczeniem literatury, pojętej jako forma humanistycznej wypowiedzi o najważniejszych sprawach człowieka i świata. Ten typ rygoru jednak, który opiera się nie na założeniach formalnych jedynie, nie na wierze w magiczną władzę stylu, ale przede wszystkim na stałym napięciu moralnym między słowem a prawdą filozoficzną, przy równoczesnym dostarczeniu szeregu sugestywnych i rozmaitych środków poetyckiego wyrazu, nie może stworzyć szkoły, dostarcza natomiast szerokiego pola do nadużyć, do eklektycznego estetyzowania. Tym się chyba tłumaczy ogromna inflacja poezji w ostatnim okresie, tym się tłumaczy przejęcie przez miernoty i grafomanów środków wyrazu tej poezji i używanie ich jako liczmanów, jako wygodnych kalek emocjonalnych, przydatnych do seryjnej produkcji.

Tam, gdzie prawdy zdobywa się indywidualnie, w pracy od podstaw, rozpoczynającej się dla każdego od analizy słowa, badania jego wytrzymałości, znajdzie się miejsce dla wyrażania półprawd i półuczuć tymi swymi środkami. Z trudem formułowany optymizm poetów staje się dla półpoetów materiałem dla estetyzujących zabawek, a sprawdzanie semantycznych wartości języka — materiałem dla beztroskich igraszek w rodzaju Tuwimowskich *Słopiewni*. Zaś wnioski pesymistyczne materiałem dla

taniego „weltschmerzu". Tak jak w prozie niebezpieczeństwem pozostaje nadal sentymentalizm, tak w poezji zauważyć się dają duże skłonności do bełkotu. Mamy rozbudowane poematy, będące jedynie notowaniem bogactwa skojarzeń, mamy przejęcie awangardowego rygoru dla budowania niefrasobliwych obrazków, z których nic nie wynika, mamy morze gadulstwa, które im mniej jest zrozumiałe, tym trudniejsze do wykrycia. Jak odróżnić bełkot pozorny, którego nie rozumiemy, jak odróżnić bełkot stanowiący tragiczne, ale uczciwe punkty dojścia — od bełkotu dla bełkotu. Jak odróżnić autentyczne przeżycia, dla których dopracowano się formy, nawet jeśli ta forma jest rozwichrzona, od rozwichrzenia, któremu nie starano się nadać żadnej dyscypliny. Jest to tym trudniejsze, że spotykamy wszędzie podobne sformułowania, podobne chwyty składniowe, że język przed miesiącem jeszcze odkrywczy — dewaluuje się z dnia na dzień.

Dwaj poeci: And i narrator — na festiwalu Zaczynających Pisać i Zapowiadających Się czują się obco. Chcą czuć się obco. Starają się rozpaczliwie odgrodzić od środowiska, które gada o poezji, pije wódkę, dyskutuje, zabawia się małymi orgijkami. And i narrator nie chodzą na referaty, ani nie dyskutują, piją wódkę sami i grają sami w pokera, w „ustęp", w guziki. Przyjechali na festiwal, żeby się śmiać, żeby się odciąć — odciąć od tego, co tam będzie półprawdą i półkonwencją i w życiu, i w sztuce. Narrator wyznaje:

...„Ale nam już od jakiegoś czasu śmiech nie sprawiał takiej przyjemności, jak dawniej (tak, przesadziłem mówiąc, że przyjechaliśmy tam, aby się pośmiać; przesadziliśmy, bujaliśmy siebie wzajemnie, że idzie nam o to. Lecz chyba to stąd, że trochę za bardzo chcieliśmy zrozumieć o co nam idzie), nie sprawiał nam takiej przyjemności jak dawniej;

myśmy się może już dość naśmiali" („Twórczość" nr 3, r. 1961, s. 16).

„Trochę za bardzo chcieli zrozumieć, o co im idzie". Byli maksymalistami. Kto zna poezję Andrzeja Bursy, wie o co mu szło.

VI

Konwencja i w życiu i w sztuce może być wyrazem, może być maską, a może być tylko zabawą. I w życiu, i w sztuce chodzi o to, aby była wyrazem, wtedy można brać za nią odpowiedzialność, można brać odpowiedzialność i za życie, i za sztukę. Kiedy jest maską, nie jest dobrze. Nie jest dobrze, gdy trzeba się ma-

skować, a jeszcze gorzej, kiedy maska zaczyna tak przylegać, że nie można jej zerwać z twarzy i trzeba oddać sztukę, a może nawet życie, by maska mogła przestać być potrzebna. And w opowiadaniu Czycza oddał najpierw sztukę, a potem życie. Kiedy jest zabawą — wtedy jest zupełnie źle. Wtedy nic się poważnie nie liczy. Zarówno ułatwione życie, jak i ułatwiona sztuka są jednakowo obrzydliwe. Wtedy o moralności nie może być mowy. Bo jest wszystko jedno, co się tworzy i czym się żyje. Wydaje się, że w tym podejściu do konwencji, sprawy sztuki odpowiadają sprawom obyczajowości, a i pierwsze i drugie są nieodłącznym przejawem tego, co nazywa się ideowością, jeśli przez ideowość rozumiemy dążenie za wszelką cenę do prawdy w teorii i praktyce.

Jacek Łukasiewicz

WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI

KATEGORIE ESTETYCZNE I SZTUKA WSPÓŁCZESNA

Zagadnienie rozumienia sztuki współczesnej, mimo wielu studiów, wyjaśnień i pouczeń dawanych zarówno ze strony krytyków i teoretyków sztuki, jak i samych twórców — pozostaje ciągle jeszcze problemem otwartym. Szczególna, radykalna nowość dzieł, z jakimi coraz częściej się spotykamy, zmusza do ciągłego modyfikowania naszych estetycznych nastawień, wzbogacania aparatury pojęciowej, przy pomocy której chcielibyśmy je opisać, a nawet do ciągłego kształcenia na nowo naszych zdolności nie tylko oceniających, ale wręcz „odbierających" te dzieła.

Szkicowe uwagi, jakimi chciałbym podzielić się w tym artykule, nie roszczą sobie pretensji ani do wyczerpania zakreślonego tytułem tematu, ani do kompetencji fachowości. Są raczej refleksjami estetycznie nastawionego odbiorcy, który chciałby zrozumieć zjawiskami sztuki współczesnej i w tym celu zastanawia się nad niektórymi drogami, jakie do tego mogłyby go zawieść.

Przykłady, które w tych rozważaniach będą brane pod uwagę, ograniczają się w całości do dzieł sztuki malarskiej. Wyjaśnią one za każdym razem, o jaki ich rodzaj głównie tutaj chodzi. Ale już na początku trzeba zaznaczyć, że chodzić będzie przede wszystkim o tzw. malarstwo nieprzedstawiające. Aby nie wywołać nieporozumień zaznaczamy, że dzieła tego właśnie malarstwa określone będą mianem malarstwa „współczesnego": ich reprezentatywność oraz piętno, jakie wyciskają na całokształcie plastyki naszego czasu, usprawiedliwi może to niepoprawne skądinąd zacieśnienie terminu.

1

Historia estetyki wskazuje nieustannie na fakt wtórności refleksji estetycznej w stosunku do samego rozwoju sztuki. Zjawisko to zrozumiałe jest samo przez się: po to, by móc coś ocenić,

uznać, wytłumaczyć — a więc wydać odpowiedni sąd estetyczny [1] — owo coś musi po prostu powstać, być. Przecież nawet tzw. „kanony" — normy mające obowiązywać sztukę, by była w określony sposób „piękna" — ustalano w oparciu o dzieła wzorcowe, a przynajmniej w oparciu o pewien ideał, który „sam w sobie" także był tylko dziełem sztuki — tyle, że nie zrealizowanym może, a tylko „wymyślonym" i uzasadnionym teoretycznie.

Wydaje się, że to samo da się powiedzieć i o tej refleksji, która doprowadziła do wypracowania takich czy innych kategorii estetycznych. Wybór ich był zresztą przez długi czas ubogi: mówiono o pięknie (w różnych znaczeniach), brzydocie, czasem o wzniosłości czy „górności". Dopiero wiek XVIII, a zwłaszcza XIX dokonały przełomowego kroku naprzód, a ustalone wtedy kategorie, które doczekały się skodyfikowania w wielkich systemach estetyki drugiej połowy XIX i początku XX wieku, zdawały się wyczerpywać bodaj wszystkie naczelne wartości estetyczne. Tymczasem nie minęło pół wieku, gdy zaczął się wyraźny kryzys tego przekonania: „klasyczne" kategorie estetyczne, takie jak piękno, ładność, tragizm, komizm, wzniosłość, wdzięk, brzydota itd. wydają się nie wytrzymywać konfrontacji z dziełami sztuki, które zaczynają się właśnie pojawiać, nie potrafią zdać sprawy z ich istotnej wartości, odzwierciedlić ich nowej, nie posiadającej precedensów „wartościowowej" jakości. Przy okazji, wątpliwości poszły jeszcze dalej. Bo czy od samego początku kategorie nie były zbyt schematyczne, upraszczające, zbyt „etykietowe"? Czy w posługiwaniu się nimi nie było w wielu wypadkach więcej rutyny, powtarzania cudzych opinii i... lenistwa — niż przekonania, popartego żywym, estetycznym przeżyciem? Wątpliwości takie trafiają niewątpliwie w wiele istotnych trudności. Ale mimo to — trzeba to przyznać — w ogólnych schematach kategorie spełniały swój cel — zdawały jakoś sprawę z wartości dzieł, wyznaczając w konsekwencji ich estetyczne „rodzaje" czy typy. Grupa Laokoona wyraża z pewnością pełen patosu *tragizm* — choć inny od — na przykład — tragizmu głowy Niobe. Madonna z Krużlowej jest chyba *śliczna* i pełna *wdzięku,* podczas gdy Madonna Sykstyńska — *majestatyczna* i po prostu *piękna.* Zapewne, zarówno w tych jak i w każdym z innych wypadków, można by się spierać, czy naczelna wartość takiego lub innego dzieła ilustruje najlepiej daną kategorię, niemniej dałoby się w końcu dojść do uzgodnienia stanowisk, a sam sens operowania kategoriami i odwoływania się do

[1] Na temat sądu estetycznego i jego rodzajów zob. W. Tatarkiewicz, *Arystoteles o postrzeżeniu estetycznym,* „Studia filozoficzne", 2 (11), 1959, s. 164—165.

nich nie zostałby podważony. Tymczasem gdy z repertuarem tego rodzaju określeń kategorialnych zbliżymy się do płócien na przykład Mondriana czy Kandinskiego — stajemy bezradni. Ukute na innych przykładach pojęcia zawodzą na całej linii. A poczucie bezradności bynajmniej nie towarzyszy nam tylko przy obcowaniu z dziełami malarstwa — reprezentującymi neoplastycyzm, suprematyzm, unizm czy taszyzm. Odczuwamy je przecież także w zetknięciu z różnymi rodzajami współczesnej muzyki, poezji, a nawet dramatu. Ale dlaczego tak się stało, dlaczego „stare" kategorie nie zdały tu egzaminu?

Pierwsza z narzucających się odpowiedzi jest najbardziej radykalna: nieprzydatne i niepotrzebne jest samo pojęcie kategorii estetycznej. Czy ma sens jakakolwiek kodyfikacja, a w konsekwencji także schematyzacja wartości? Przecież każde dzieło — i każdy w ogóle przedmiot estetyczny — to jakiś nowy świat, zupełnie różny od innych dzieł i przedmiotów, każde wymagałoby więc własnej kategorii. Sztuka współczesna jest szczególnie zainteresowana w tym, by owe nowe światy s t w a r z a ć, by nie były one ani kopią tego, co jest, ani naśladownictwem tego, co było. Stwarzanie nowych rzeczywistości jest racją jej istnienia. A do argumentów tych dochodzą dalej racje inne, apelujące do swobody i wolności podmiotowych reakcji estetycznych, które, im mniej będą determinowane apriorycznymi, schematycznymi formułami, tym większą będą odznaczać się żywością, naturalnością, autentyzmem. W końcu: „nie można zrozumieć malarstwa, jak nie można zrozumieć śpiewu ptaka" — a przecież kategorie są wynikiem racjonalnego wysiłku, próby właśnie z r o z u m i e n i a i rozpoznania!

Chcielibyśmy jednak obronić i ocalić dla estetyki kategorie. Choć wiele zastrzeżeń wysuwanych pod ich adresem jest słusznych, choć przy operowaniu nimi zachowana być powinna daleko idąca ostrożność, przydają się one jednak jako narzędzia orientujące choćby z grubsza i pozwalające klasyfikować zjawiska estetyczne według zasady najważniejszej przecież dla nich — wartości estetycznej. Zresztą, skoro tylko i wyłącznie wartość estetyczna jest „materiałem" kategorii, nie stracą one racji bytu tak długo, jak długo w rozmaitości wartości da się wykrywać jakieś istotne jakości wspólne, pozwalające zaliczyć je do jednej klasy. Wreszcie i zarzut najgroźniejszy, zarzut upraszczania i schematyczności można by uchylić, wskazując że terminy kategorialne są nie jednoznaczne, lecz analogiczne i że w analogiczny właśnie sposób odnoszą się (a w każdym razie powinny być odnoszone) do swych desygnatów: wartości estetycznych i ich „nosicieli" — przedmiotów, w których są ufundowane. Sprawa analogiczności pojęć kate-

gorialnych zawiera jednak tyle własnych trudności, że nie możemy jej tu nawet z grubsza przedstawić; niech więc wystarczy samo zasygnalizowanie problemu, który zresztą na terenie estetyki nie doczekał się jeszcze ani sensownego postawienia, ani rozstrzygnięcia.

Skoro więc nie widzimy podstaw do odrzucenia samej koncepcji kategorii estetycznych, wypada szukać dalej przyczyny ich nieporadności w zetknięciu ze sztuką nowoczesną. Wydaje się, że — w dalszym ciągu — wskazać można na trzy możliwe powody takiej sytuacji.

Po pierwsze więc — zbyt ciasna interpretacja poszczególnych kategorii. Być może, każda z nich zawiera w sobie niejako „potencjalnie" czy „wirtualnie" treści o wiele bogatsze, niż to zostało dotąd ujawnione. Wystarczyłoby więc tylko odkryć owe potencjalności i zdać z nich sobie dokładnie sprawę, może ewentualnie poddać je jeszcze pewnym modyfikacjom, by kategorie stały się zdolne do objęcia także i tych nowych wartości, które prezentują dzieła sztuki współczesnej, a które są w gruncie rzeczy tylko pewnymi szczególnymi przypadkami, „przewidzianymi" od dawna.

Po drugie — nieumiejętność odkrycia istotnych wartości wraz ze wszystkimi podbudowującymi je jakościami, które objawiły się w nowoczesnej sztuce. Gdybyśmy potrafili je odkryć, okazałoby się, być może, że naprawdę nie są one niczym nowym, że z takimi samymi spotkaliśmy się zawsze, tyle tylko, że były inaczej „podane". Toteż tym bardziej nadają się one do tego, by ująć je w ramy kategorii; jeśli do tej pory to nie nastąpiło, to dlatego tylko, że zaszokowani ich pozorną innością, nie dotarliśmy do ich właściwej i wcale nie nowej istoty.

I wreszcie — po trzecie, faktyczna niewystarczalność dotychczasowych kategorii, których, mimo najlepszych chęci, nie da się zastosować do nowych zjawisk estetycznych. Nowość wartości estetycznych dzieł sztuki współczesnej jest tak radykalna, że nie możemy dla nich znaleźć odpowiednika w kategoriach uznanych i skodyfikowanych dotychczas. Chcąc zachować samą teorię kategorii, trzeba by rozszerzyć ją i wzbogacić o kategorie nowe, oparte już wyłącznie na specyfice wartości, które dopiero niedawno pojawiły się w sztuce.

Która z tych trzech możliwości jest najbliższa prawdy?

Historia sztuki — czy może raczej historia smaku estetycznego — zna wypadki „wstrząsów" powstałych na skutek niezrozumienia nowych wartości, postulowanych przez takie czy inne prądy artystyczne i odpowiednio realizowanych przez ich przedstawicieli. Zazwyczaj jednak działo się tak, że dzieła, początkowo szokujące, wygwizdywane i obrzucane błotem, zdobywały z biegiem

czasu uznanie, a wartość ich stawała się dla wszystkich oczywista. Dlaczego? Bo w ostatecznym rezultacie dawały się wtłoczyć w ramy kategorii wartości, do których wszyscy byli przyzwyczajeni. Z jednej więc strony okazywało się, że nowość wartości samych dzieł nie domagała się burzenia utartych schematów, z drugiej zaś, że wystarczyło rozszerzyć nieco interpretacje dawnych pojęć oceniających, by wszystko się zgodziło. W najgorszym razie można było potraktować jakiś przypadek jako wyjątek od reguły i też się jakoś do tego przyzwyczaić.

Wyjaśnijmy to bliżej na przykładzie malarstwa.

Właściwie aż do czasów kubizmu sztuka europejska mniej lub bardziej liczyła się z przedmiotem i jego „naturalnym" wyglądem, stosując ewentualnie poprawkę na rzecz widzenia, czy — raczej — postulowanej akurat teorii widzenia. Takiego stanu rzeczy nie zmieniały także stosowane niejednokrotnie deformacje przedmiotu, upraszczające, schematyzujące, doprowadzające do większej jego wyrazistości, dynamizmu, ekspresji. Dopiero kubizm rozbił przedmiot: tak nie widział go nikt przedtem. Doświadczenia impresjonistów a nawet fauvistów, dało się od biedy jakoś wytłumaczyć odwoływaniem się do szczególnych warunków naszego zmysłowego postrzegania. Kubizmu w ten sposób wytłumaczyć się nie dało — ale mimo to i on był jeszcze do przyjęcia: ostatecznie operował tym samym przedmiotem, który postrzegamy na codzień, tyle, że rozbitym, ukazanym z wielu stron naraz, wtłoczonym w narzucone z góry schematy konstrukcyjne.

Sytuacja, w jakiej znaleźliśmy się, gdy pojawiło się malarstwo tzw. bezprzedmiotowe (nieprzedstawiające), jest jednak zgoła inna. Przedmiot w znaczeniu dotychczasowym zniknął zupełnie. A z nim musiał zniknąć także cały szereg estetycznie wartościowych jakości, a także i samych wartości, które właśnie przedmiotowi zawdzięczały rację swego istnienia [2]. Toteż sztuka naszego czasu oznacza istotny przełom w dziedzinie wartości. Nic nie pomogą tu głosy, obwieszczające że *nihil novi sub sole,* że sztuka czysto abstrakcyjna istniała od dawien dawna, że — idąc dalej — igraszki słowne znane były we wszystkich czasach, że zawsze pojawiały się jakieś „dziwności" w muzyce. Wszystko to prawda, prawdą jest jednak także, że zjawiska takie występowały bądź marginesowo i w gruncie rzeczy nie były traktowane poważnie, bądź też, że należały do dziedzin nie mających decydującego wpły-

[2] Same pojęcia jakości estetycznie wartościowej oraz jakości wartości, którymi w tym artykule będę operował, wprowadził R. Ingarden w rozprawie *O budowie obrazu,* zob. *Studia z estetyki* t. II, Warszawa 1958.

wu na istotny rozwój tych tendencji, które nadawały „ton" i wyciskały swoiste piętno na dziełach danej epoki.

Charakteryzując sztukę epok minionych nie trudno zauważyć, że zasadnicze jej wartości adekwatnie egzemplifikowały kategorie, ustalone — na jej materiale przecież! — przez towarzyszącą jej refleksję estetyczną. Prawdą jest także, że owe kategorie wartości odnosiły się równie dobrze do niej, jak i do tworów natury. Usiłowania niektórych estetyków, jak choćby Ch. Lalo, idące w kierunku rozdzielenia piękna sztuki od piękna natury, wyglądają na tym tle nieprzekonywająco i sztucznie. Równocześnie wydaje się jednak, że owe klasyczne kategorie odnoszą się wyłącznie do tych właśnie przykładów. Inaczej: przykłady egzempflikujące kategorie są jednymi możliwymi dla nich przykładami, są jedynym materiałem, na którego „wierność" mogą one liczyć. Rzecz znamienna, kiedy R. Ingarden analizował jakości estetycznie wartościowe obrazu, wówczas te, które zostały wyodrębnione w tradycyjnych kategoriach (m. in. komiczność, groteskowość, powaga, dojrzałość), zaliczył do jakości pojawiających się w warstwie przedmiotów przedstawionych.

Wszystko to zdaje się przemawiać za tym, że spośród wymienionych poprzednio możliwości, pretendujących do wyjaśnienia obecnego „kryzysu kategorii", pierwszeństwo musimy przyznać trzeciej: sztuka naszego czasu już choćby tylko dlatego, że pożegnała się z tradycyjnie rozumianym przedmiotem, jest czymś tak nowym i innym od tego, co służyło aż dotąd za podstawę estetycznej refleksji, że jesteśmy zmuszeni tworzyć dla niej zupełnie nową aparaturę pojęciową. I jeśli nawet zdecydujemy się nie wyrzucać do lamusa samego pojęcia kategorii, to równocześnie zdajemy sobie sprawę, że musimy napełnić je nowymi treściami, znaleźć po prostu kategorie nowe.

Jakie one będą? W pełni ustalić je będzie mogła podejmowana ciągle na nowo wnikliwa analiza wielu rozmaitych dzieł, która doprowadzi do wykrycia istoty ich nowych wartości. Wbrew pozorom niewiele na tym polu zrobiono. Tu i ówdzie pojawiają się raczej robocze i niesprawdzone propozycje, pochodzące zresztą najczęściej nie od estetyków, lecz od samych twórców. *Drapieżność, potworność, kosmiczność, tajemniczość* — oto próbki tych nowych „kategorii". Z kategorii dawnych zachowa może swe znaczenie najbardziej tajemnicza, wieloznaczna i najtrudniejsza zarazem: piękno. I to chyba zarówno w rozumieniu szerszym (w sensie „estetyczności"), jak i węższym, z tym, że to ostatnie na pewno domagać się będzie dodatkowych modyfikacji i sprecyzowań. Zachowają też pewnie znaczenie kategorie artystyczne, osądzające czy dzieło jest udane, czy chybione, „dobre" czy „złe". Poza tym wszystko

trzeba dopiero znaleźć. Znaczy to: trzeba możliwie najwierniej zdać sobie sprawę ze specyfiki prezentowanych przez niepokojące nas dzieła wartości, by potem móc proponować jakieś porządkujące je kategorie.

Zanim przejdziemy do propozycji z tym związanych, wróćmy raz jeszcze do porównania sztuki „dawnej" i „nowej" w aspekcie ich stosunku do natury. Rzecz w tym, że przeciwstawianie sztuki współczesnej naturze ma tylko z grubsza jakiś sens i wymaga daleko idącej ostrożności. Przecież wszystkie elementarne formy, jakimi posługuje się najbardziej nawet wyrafinowana sztuka „abstrakcyjna" (nieprzedstawiająca), mają swoje odpowiedniki w formach znajdujących się w naturze. To tylko nasza wina, że w ciągu długich wieków patrzyliśmy na nią niejako w jednym, zubożającym aspekcie „naiwnego realisty". Także i ta teza nie posiada oczywiście sankcji powszechności — różne epoki patrzyły bowiem różnie i wyostrzały rozmaite sposoby widzenia. Ale dopiero te, które zrodziły się obecnie (inspirowane zresztą niewątpliwie odkryciami teleskopu czy mikroskopu elektronowego), dostarczyły materiału zupełnie nowego, z całą pewnością bardziej ,,plastycznego", poddającego się łatwiej artystycznej „obróbce", ale domagającego się równocześnie nowych praw w tworzeniu opartych na nim konstrukcji.

I jeszcze jedna uwaga. Stosunek sztuki nowoczesnej do przedmiotu nie jest oczywiście jedynym momentem, wyróżniającym ją od sztuki dawniejszej. Prace traktujące o malarstwie współczesnym potrafiły zdać sprawę z całego szeregu różnic, jakie trzeba tu wziąć pod uwagę, a które są nie mniej ważne, niż różnice w podejściu do tzw. „przedmiotu przedstawionego". Wydaje się jednak, że wystarczy wskazać chociażby na to jedno, by teza o konieczności wzbogacenia repertuaru dotychczasowych kategorii estetycznych znalazła dostateczne uzasadnienie.

2

Punktem wyjścia w procesie wykrywania jakichkolwiek estetycznych wartości musi być z konieczności przeżycie estetyczne: tylko w nim dojść może do ujawnienia się wartości, w całej jej specyfice i w pełni podbudowujących ją jakości. Przeżycie estetyczne jest zawsze przeżyciem czegoś — czegoś, co decyduje o jego przebiegu i szczególnym, bardzo zróżnicowanym niekiedy „zabarwieniu" jego faz (w których rozgrywają się rozmaite akty poznawcze, percepcyjne, twórcze, emocjonalne itd.) i co się — po prostu — stało bezpośrednim tego przeżycia powodem [3]. Wydaje się, że do-

[3] Na temat koncepcji przeżycia estetycznego, którą tu zakładam, zob. R. Ingarden, *O poznawaniu dzieła literackiego*, § 24, j.w., t. I, Warszawa 1957.

tarcie do tego powodu właśnie oznacza równocześnie odkrycie estetycznej wartości, której adekwatne poznanie i opis uświadomiłyby nam jej swoistość.

Ideałem byłaby oczywiście taka sytuacja, która zbliżyłaby nas wprost do istoty owej wartości. Intuicyjny wgląd, zjawiający się w rezultacie poprzedzających go innego rodzaju aktów poznawczych i wywołujący szczególną reakcję emocjonalną, której towarzyszyłoby nieodparte przekonanie, że w tej właśnie chwili znajdujemy się „twarzą w twarz" wobec „prawdziwej", „własnej" wartości przedmiotu naszej kontemplacji — to byłaby sytuacja najbardziej pożądana. Doświadczenie uczy jednak, że nie często dochodzimy do czegoś podobnego — przecież i pełne, rozwinięte przeżycie estetyczne należy raczej do rzadkości i zazwyczaj bywa przerywane niejako w połowie drogi.

Poza tym czymś innym jest uświadomienie sobie jakiejś nowej jakości, nowego stanu rzeczy, a czymś innym adekwatne jego opisanie. Świat, o którym tu mowa, nastręcza szczególne trudności; już samo pojawienie się wartości zależy od tylu różnorodnych czynników — przedmiotowych i podmiotowych, zewnętrznych i immanentnych, że każdy nierozważny krok doprowadzić może do jej zniknięcia z pola naszej świadomości. A sprawa komplikuje się tym bardziej, że w żadnym przypadku nie da się powiedzieć z góry, na jakie „fałszywe kroki" taka czy inna wartość jest uczulona. Język zaś, jakim operujemy, jest niesłychanie ubogi, nie zawsze też mamy akurat pod ręką te pojęcia, które byłyby najbardziej potrzebne. Tymczasem użycie innych, pierwszych lepszych, może doprowadzić nie tylko do zafałszowania opisu, ale wręcz do zniknięcia specyfiki opisywanej wartości: intencjonalny stan rzeczy, ukonstytuowany przez nas subiektywnie poprzez przywołanie nieodpowiedniego pojęcia (za którym stoi w dodatku umacniający je mechanizm naszych przyzwyczajeń) jest tak sugestywny i „silny", że wypiera obiektywną jakość przedmiotu, z którym obcujemy i uniemożliwia jej ponowne pojawienie. To jest właśnie jeden z możliwych wypadków tego „fałszywego kroku"; reszta będzie już tylko doczepianiem nowych pojęć, zgodnych wprawdzie z owym pierwszym, ale najprawdopodobniej absolutnie nie trafiających w istotną wartość przedmiotu.

Takie niebezpieczeństwa grożą przy próbach opisania wartości, nawet wtedy, gdy zakładamy, że ona sama jest nam bezpośrednio dana poznawczo. Ale w praktyce zdarza się najczęściej tak, że łatwiej nam zdać sprawę z subiektywnych przeżyć, jakie ona wywołuje, aniżeli uchwycić ją w jej istocie. Opis przeżycia nie zastąpi opisu samej wartości. Ale i on może oddać duże usługi, stanowiąc pewną metodę „nie wprost". Gdybyśmy, w szczególności, umieli

zdać sprawę z jakości emocji, jaką w danej sytuacji przeżywamy, moglibyśmy na tej podstawie wnioskować, z pewnym przybliżeniem oczywiście i przy założeniu, że określone przeżycie przebiegało „poprawnie", jakie momenty wchodzą w „skład" samej wartości. — Musimy wziąć jednak pod uwagę jeszcze jedną możliwość, przy której odwoływanie się do opisu stanów emocjonalnych nie wiele by pomogło. Może się bowiem zdarzyć, że mimo, iż jakiś przedmiot posiadać będzie wartość, więcej, mimo że dojdzie nawet do jej odkrycia, reakcja emocjonalna nie nastąpi, albo przynajmniej pojawi się tak peryferyjnie, że będzie trudno zdać w ogóle z niej sprawę. Jeśli taki wypadek byłby możliwy, podważona zostałaby teza o automatycznym niejako „wybuchu" emocji w kontakcie z wartością: wystarczyłoby jej poznawcze *odkrycie*, nie koniecznie pełne *przeżycie*. Zwracając uwagę na taki sposób doświadczenia wartości myślimy oczywiście o różnicy „dominant" wchodzących tu w grę czynników, nie o występowaniu jednego z nich w postaci całkowicie wyizolowanej, co w doświadczeniu estetycznym jest chyba niemożliwe. I traktujemy taki wypadek tylko jako m o ż l i w o ś ć; raczej bowiem wydaje się, że właściwe poznanie wartości estetycznej jest poznaniem „zabarwionym" z istoty swej określoną emocją i że tym właśnie różni się nie tylko od poznania czysto teoretycznego, ale nawet od poznania na przykład wartości artystycznych, których odkrywanie „na zimno" jest chyba całkiem możliwe. W poznaniu estetycznym więc mielibyśmy do czynienia nie z dwoma równoległymi procesami psychicznymi (poznaniem i emocją), mogącymi rozmaicie zbliżać się i oddalać od siebie, lecz z jednym procesem poznawczo-emocjonalnym, różnicowanym ewentualnie nie tylko jakością obu współczynników, ale i ich „natężeniami" w określonym przeżyciu. Trzeba zresztą pamiętać, że przeżycie estetyczne jest procesem wielofazowym i różnofazowym, mogą więc przebiegać w nim fazy o różnych charakterach, zanim dojdzie w końcu do pełnej, na pewno bardzo swoistej kontemplacji estetycznej.

Wracając do sprawy warunków samego o p i s u rozpoznawanej wartości zwrócić trzeba uwagę na szereg ostrożności, jakie w praktyce winny być zachowane, a konieczne są już ze względu na samą aparaturę językową, którą jesteśmy zmuszeni się posługiwać. Przede wszystkim, musimy unikać wszelkich określeń „schematycznych", tych zwłaszcza, które mają już ustalone znaczenie na terenie estetyki. Chodzi o to, by posłużywszy się takim czy innym terminem nie dostrzec badanego momentu wartości tylko „z grubsza", w przybliżeniu, żeby nie zadowolić się potraktowaniem go jako desygnatu nazwy mogącej go wprawdzie określić, lecz tylko jakoś „brzegowo", nie istotnie. W ten sposób

powstałaby fałszywa sytuacja, która kwalifikowałaby jakiś nowy moment wartości estetycznej (czy nawet samą wartość) do klasy jakości już znanych, mimo że nie wchodziłby on tam „w całości", a zawierałby w sobie tylko niektóre punkty wspólne z tymi, które ową klasę konstytuują. Szczególnie niebezpieczne wydają się przy tym pośpieszne uogólnienia, polegające na zbyt pochopnym operowaniu pojęciami wartości naczelnych (zaczerpniętych oczywiście z tradycyjnego arsenału kategorii), zamiast uprzedniego ograniczenia się do żmudnego opisu wielorakich jakości estetycznie wartościowych, aby na końcu dopiero stwierdzić, do ukonstytuowania jakiej wartości naczelnej one doprowadzają. I wreszcie postulat ostatni, by w opisie trzymać się określeń konkretnych, choćby metaforycznych, ale zawsze szczegółowych i „żywych", możliwie najbardziej adekwatnych w stosunku do danego zjawiska. Wyrażenia metaforyczne, jeśli tylko zawarta jest w nich słuszna intencja, dadzą się „rozszyfrować" i przełożyć na odpowiednie określenia wprost.

Posługiwanie się zastanymi terminami estetycznymi tylko wtedy, gdy istnieje poparte doświadczeniem przekonanie, że trafiają one w istotę badanego zjawiska, nieustanny wysiłek refleksyjnej kontroli nad rzetelnością odkryć, a wreszcie trud dobierania adekwatnych określeń, być może nowych na tym terenie, ale intuicyjnie bardziej odpowiednich, obiecują o wiele dokładniejsze wyniki, niż zrutynowane sądy pewnych siebie estetyków. Taka postawa „niezepsutego" schematami widza zbliża się bodaj najbardziej do postawy dziecka — do stanu otwartości, wrażliwości na swoistość odbieranych wrażeń, gotowości z d z i w i e n i a. Wydaje się, że takie nastawienie właśnie jest także najbliższe ideału postawy estetycznej w ogóle. Ale, by wyniki przygotowanego taką postawą rozpoznania miały moc obowiązującą, wymagany jest znów ten ciągle powtarzany warunek, który raz jeszcze wypada przypomnieć: unikanie wszelkiego gołosłowia, rzetelność w dobieraniu adekwatnych określeń, subtelne wyważenie każdego terminu, który posłużyć ma za materiał opisu. Inaczej damy fałszywy obraz faktycznego stanu rzeczy, jeśli już przedtem nie zniszczymy samego dostępu do niego.

I jeszcze jedno. Zarówno nasze własne doświadczenia, jak i wyniki wielu usiłowań dokonywanych w ciągu wieków prowadzą do pewnego sceptycyzmu w odniesieniu do kwestii, czy niektóre wartości, jak i to, co w zetknięciu się z nimi przeżywamy, da się w ogóle opisać. Mamy na myśli ten zwłaszcza wypadek, kiedy się spotykamy z pięknem. Tu już nie chodzi o nieadekwatność słów, ale po prostu o ich b r a k w jakimkolwiek ludzkim języku. I o obawę że — wobec tego — każde z nich będzie fałszywe, że

będzie chciało rozszyfrować to, co tu tak bardzo istotne, a czego rozszyfrować się nie da: tajemnicę, której świadomość nieodparcie się nam narzuca. „Piękno sztuki zawiera się w rzeczach, których język nie jest w stanie wyrazić" — powiedział Delacroix. A Gilson, podpisując się pod tą opinią, pyta dalej: „jeśli doświadczenie estetyczne należy do innego świata, niż świat języka, jak może przejawiać się samo przy pomocy słów?"[4] Tu już nie chodzi nawet o wyrażalność piękna, ale o wyrażalność jego przeżycia. W tej sytuacji jedynym rozsądnym i naprawdę możliwym stanowiskiem jest zachowanie milczenia. Bo nawet wyrażając swój podziw, niszczymy milczenie — jedyny adekwatny rodzaj reakcji na piękno.

Skoro jednak decydujemy się — tam gdzie się da oczywiście i w jakim się da stopniu — na posłużenie się słowami (stwierdzenie konieczności milczenia jest przecież także słownym sprawozdaniem!), to musimy pamiętać, że sam, najdokładniejszy nawet opis danego zjawiska, w którym przejawia się nam wartość, wraz z opisem towarzyszących mu naszych reakcji podmiotowych, stanowi dopiero pierwszy etap w pracy nad poszukiwaniem nowych kategorii estetycznych. Jeśli do niego przywiązujemy wagę największą, to oczywiście dlatego, że jest on w procesie tym najważniejszy i od wyników w nim uzyskanych zależy wartość dalszych operacji. A polegać one będą na tym, by — jeszcze w ciągłej konfrontacji z analizowanym przedmiotem — wyselekcjonować stwierdzenia najbardziej istotne i najtrafniejsze. Dalszym etapem będzie porównanie wyników otrzymanych z wielu doświadczeń i próba uchwycenia tego, co i istotne, i wspólne zarazem. A jeśli rezultatem mają być pojęcia ogólnie ważne w estetyce, to trzeba tego dokonać na przykładzie dzieł należących nie do jednej, lecz do wielu dziedzin sztuki: plastyki, architektury, literatury, muzyki. Dopiero na końcu będzie można pokusić się o konstrukcję określeń naczelnych, obejmujących owe różne wartości szczegółowe i zakreślających ich klasy — zakresy kategorii.

Tym samym przejdziemy oczywiście na wyższy stopień „racjonalizacji", oddalającej nas niewątpliwie od żywości pierwotnych doświadczeń. Ale to już jest los wszelkiej nauki o wartości i wszelkiej w ogóle nauki. Rezultatem pozytywnym natomiast będzie sprecyzowanie możliwie adekwatnych określeń kategorialnych — pojęć nie wziętych „z powietrza", lecz opartych na szczegółowej analizie, której wyniki poddane są metodycznej, uogólniającej „obróbce". Można żywić nadzieję, że tak uzyskane pojęcia będą już mogły znaleźć zastosowanie w dalszych badaniach, że pomogą się nam zorientować w specyfice nowych zjawisk estetycznych i stać się

[4] E. Gilson, *Painting and Reality*, New York 1957, s. 208 i nn.

tu naszym przewodnikiem. Warto też może zwrócić uwagę, że w tym właśnie miejscu znajdujemy pewną zbieżność z postulatami wysuniętymi przez jednego z wybitnych współczesnych estetyków amerykańskich, Beardsley'a, który widzi w estetyce „metakrytykę", a więc naukę, wypracowującą porządną, ogólną aparaturę pojęciową, która znaleźć się będzie mogła w rękach krytyków, badających wartość konkretnych dzieł sztuki [5].

3

Po przedstawionych poprzednio postulatach, domagających się jak najdalej idących ostrożności w formułowaniu sądów o wartości, proponowanie nowych określeń, trudnych do sprawdzenia, bo nie popartych konkretnymi przykładami, a posiadających jedynie sankcję osobistego doświadczenia, byłoby także co najmniej... nieostrożnością. Dlatego wszystkie propozycje terminologiczne, jakie znajdą się w dalszym ciągu, należy traktować jako prowizorium, ilustrujące jedynie samą możliwość ich konstruowania [6]. Tymczasem niechaj wystarczy nadzieja, że nieudolność samej ilustracji nie przesądzi negatywnie o całości zamierzenia.

Jakkolwiek obraz tzw. „abstrakcyjny", nieprzedstawiający, z samej istoty pozbawiony jest semantycznej funkcji prezentowania przedmiotów, istniejących niezależnie od niego, to jednak nie można odmówić mu w ogóle funkcji jakiegokolwiek prezentowania. Prezentuje on przede wszystkim sam siebie. Znaczy to, że prezentuje taki, a nie inny układ form, a przezeń swą jedność, organiczność, „osobowość", jedyność, wartość... Różne rodzaje sztuki nieprzedstawiającej mają tu zresztą różne aspiracje: chcą wyrażać pewne „wewnętrzne treści", odzwierciedlać istotę

---

[5] Zob. M. C. Beardsley, *Aesthetics, Problems in the Philisophy of Criticism*, New York 1958, Introduction, zwł. s. 6.

[6] Proponowane w dalszym ciągu określenia będą w dużej mierze zbieżne z tymi, które wyodrębnił R. Ingarden z okazji swych prac nad problemem ufundowania wartości estetycznej w rzeczy, kiedy przeprowadził m. in. klasyfikację jakości estetycznie wartościowych i jakości wartości i podjął zagadnienie stosunków, jakie między nimi zachodzą. Wyniki swych badań w tej sprawie ogłosił po raz pierwszy na Kongresie Estetycznym w Wenecji (zob. *La valeur esthétique et le problème de son fondement objectif*, „Atti del III Congresso Internazionale di Estetica", Venezia 3—5 settembre 1956, s. 167—173), w dalszym ciągu precyzował je w odczytach wygłoszonych m. in. w Krakowskim Oddziale Polskiego Towarzystwa Filozoficznego.

Szereg głębokich uwag na temat wchodzących tu także w grę jakości psychicznych (zwłaszcza emocjonalnych) wypowiedział H. Elzenberg w pracy *Ekspresja pozaestetyczna i estetyczna*, opublikowanej w „Estetyce", rocznik I, zwł. ss. 56—58.

kosmosu, tajemnicę bytu [7]. W tych ostatnich wypadkach obraz wychodzi niejako poza siebie, chce znaczyć, a nawet oznaczać pewne treści, które miałyby być poza nim, nie tylko w nim. Jeśli tego rodzaju obrazom przypisać by funkcję znaku, to w każdym razie nie znaku — kopii wyglądu, lecz znaku — analogonu, mającego przedstawić czy wyrazić emocjonalny odpowiednik przeczuwanych tajemnic kosmosu i bytu. Albo po prostu tajemnic człowieka. Myślę, że od tych funkcji dzieł, należących do niektórych kierunków malarstwa nieprzedstawiającego, nie można abstrahować, jeśli się nie chce uronić niczego z ich bogactwa.

Ale zacząć wypada od przykładów prostszych — może zresztą prostszych tylko z pozoru — od obrazów bez tych gnostycznych aspiracji. A w każdym razie — przynajmniej od najbardziej podstawowych elementów, które warunkują wszystkie jakości „wyższe" i możliwość ich pojawienia się w obrazie.

Jest niewątpliwą zasługą malarstwa nieprzedstawiającego, że niektóre czynniki obrazu, odgrywające i przedtem rolę doniosłą, ale podporządkowaną jakościom i wartościom „wyższego" (a przynajmniej innego) rzędu, podniosło do rangi czynników samodzielnych i odkryło w nich własne, autonomiczne piękno. Mówiąc słowami Ingardena: z jakości estetycznie wartościowych uczyniło jakości wartości. Przykład Mondriana wyjaśnić może najlepiej o co chodzi: harmonia prostych, regularnych płaszczyzn i czystych naturalnych kolorów „prosto z tuby" była wyzyskiwana i dawniej, ale dopiero u niego nabrała ona pełnej autonomii, zawładnęła obrazem i stała się jego naczelną wartością [8].

Przykład ten wskazuje na jakość dość wysokiego rzędu: harmonię. Tymczasem już jej elementy „grają" własnymi wartościami: są nie tylko „wartościowowe" ale i „wartościowe". Dawni malarze wiedzieli, jaką wartość posiada kreska albo plama barwna, ale traktowali je jako środki doprowadzające do „wyższego" celu: rekonstrukcji wyglądów przedmiotów przedstawionych. Obecnie okazało się, że i te „środki" posiadają niejako własne życie, mogące stać się celem samym w sobie. Ile można powiedzieć na temat zwykłej kreski! Nie sposób oprzeć się pokusie zacytowania fragmentu *Credo artystycznego* Paula Klee: „Elementami formalnymi sztuki graficznej są: punkt, linia, płaszczyzna i przestrzeń — przy czym trzy ostatnie zawierają ładunek różnych rodzajów energii... Roz-

---

[7] Zob. W. Tatarkiewicz, *Nowa Sztuka a filozofia*, w: „Estetyka", rocznik pierwszy, Warszawa 1960, s. 132—136.

[8] Sam P. Mondrian rozumiał zresztą swą sztukę inaczej: „posługuje się w swych obrazach liniami poziomymi i pionowymi nie dla ich szczególnego piękna, lecz dlatego, że 'są wyrazem dwu przeciwnych sił światła'". Zob. W. Tatarkiewicz, j.w., s. 134—5.

wińmy tę myśl, udajmy się w małą podróż do krainy pogłębionego widzenia, postępując zgodnie z planem topograficznym. Ponieważ punkt jest martwy, naszym pierwszym dynamicznym aktem stanie się linia. Po krótkim czasie zatrzymamy się, by zaczerpnąć tchu (linia łamana albo ukształtowana kilkoma przerwami). Oglądam się żeby zobaczyć, jak daleko zaszliśmy (ruch przeciwny). Rozważam odległość dotychczas przebytą (snop kresek). Dalej może być most (szereg łuków). Na drugim brzegu spotykam kogoś, kto jak my chce pogłębić swoje widzenie. Początkowo radośnie idziemy razem (zbieżność), ale stopniowo zarysowują się różnice (dwie linie biegnące niezależnie od siebie). Każda strona przejawia trochę podniecenia (ekspresja, dynamizm, cecha emocjonalna linii)" [9]. Oprócz wartości kreski „samej w sobie" dochodzą wartości związane z jej szeroko pojętymi funkcjami semantycznymi, emocjonalnymi itd. Są przecież linie spokojne i ruchliwe, miękkie i twarde, łagodne i „brutalne", zdecydowane i pełne wahań.

Bodaj jeszcze więcej da się powiedzieć o plamach barwnych, nawet jeśli się abstrahuje od emocjonalnych czy wręcz „metafizycznych" treści, jakie z różnych stron przypisują kolorom. Mogą być one jasne i ciemne, zimne i ciepłe, błyszczące i zgaszone, połyskliwe i matowe, łagodne i ostre, głębokie i płytkie... A każda barwa występuje na płaszczyźnie jako plama o określonym kształcie, który z kolei daje podstawy dalszych zróżnicowań: regularne i nieregularne, odgrodzone i zlewające się, przenikające się nawzajem i „czyste". A jedne i drugie odegrają z kolei rolę w jakościach kompozycyjnych, strukturalnych.

Udany obraz czysto nieprzedstawiający nie dopuści do takiej sytuacji, by występujące w nim plamy barwne doprowadziły do układów, dających się zinterpretować jako wyglądy rzeczy. Nie znaczy to jednak, by wspomniane elementy nie układały się w swoiste struktury formalne, „czyste", ale także bardzo różnorodne i przesądzające o bardzo istotnych już jakościach dzieła. Jakości te to między innymi na przykład płaskość, „perspektywiczność", przestrzenność (niektóre obrazy „abstrakcyjne" mają niewątpliwie własną przestrzeń choć nie spowodowaną rozmieszczeniem przedmiotów przedstawionych), głębia, płytkość, wieloplanowość, jednoplanowość. A na tym tle pojawiają się jeszcze inne, kwalifikujące dalej tak powstałe struktury: jasność, przejrzystość, czystość, zagmatwanie, równowaga, chwiejność, stabilność, ciężkość, przytłoczenie, symetryczność, wielopromienność, wieloosiowość... Wiele spośród dzieł malarstwa nieprzedstawiającego poprzestaje nie-

---

[9] Paul Klee, *Credo artystyczne*, tłumaczył W. Niepokólczycki, „Więź" nr 4 (36), s. 81—82.

jako na tym etapie. Ale wydaje się, że nawet już tu wyłaniają się momenty innego jeszcze rodzaju, jakości emocjonalne, takie jak pogoda, „radosność", spokój, niepokój, przygnębienie, smutek...

Powie ktoś, że właśnie dopiero tutaj zaczyna się sztuka i piękno. Tu bowiem dopiero zaczyna się wzruszenie. Dzieła, które zatrzymały się o krok przedtem, są jakieś ubogie — nie tylko w środkach, ale i w wartości. Lecz opinia taka nie wydaje się słuszna. Ubóstwo, puryzm środków nie tylko nie musi iść w parze z ubóstwem wartości, ale odwrotnie: może konstytuować jej wielkie napięcie i bogactwo. Obrazy Mondriana, Arpa, Malewicza czy Strzemińskiego są na pewno ubogie w środkach, ale już sam fakt czysto intelektualnej satysfakcji, jaką sprawia ich kontemplacja, nasuwa przypuszczenie o ich wybitnej, choć bardzo szczególnej, „czystej" i racjonalistycznej wartości. Od strony perceptora wymagają one oczywiście odpowiedniej postawy estetycznej, bardziej intelektualnej i kontemplacyjnej niż na przykład obrazy Kandinskiego albo taszystów, pobudzające silniej do przeżyć natury emocjonalnej. Jakości nadrzędne komplikują się, piętrzą — w konsekwencji coraz trudniej „trafić" w nie odpowiednimi określeniami. Niepokój, lęk, groza, brutalność, namiętność, ordynarność — albo subtelność, łagodność, wzruszenie, szlachetność — takie i tym podobne terminy nasuwają się czasem z zetknięciu z niektórymi, pełnymi własnego wyrazu i życia dziełami. Wydaje się także, że niekiedy stajemy tu także wobec jakości, które R. Ingarden w *O dziele literackim* nazwał metafizycznymi. A najczęściej dopiero w nich, czy poprzez nie przebija się naczelna wartość dzieła, ta, która niejako promieniuje z niego i podporządkowuje sobie wszystkie jakości ją podbudowujące. Być może, o tej funkcji wartości myśleli estetycy średniowieczni, gdy mówili o *claritas*.

Ale im dalej w analizie wartości dzieła odchodzimy od jakości „prostych", bardziej elementarnych, tym większe czyhają niebezpieczeństwa. Wszystko, co zostało poprzednio powiedziane na temat naszego poznania i orzekania, tu właśnie nabiera pełnego znaczenia. Uświadomienie sobie istoty wartości naczelnej, a jeszcze bardziej znalezienie dla niej odpowiednich słów, które byłyby nie tylko sensowne dla nas, ale i potrafiły zakomunikować i przekazać swą treść innym, wymaga dużego i bardzo wielostronnego wysiłku. A także kultury i przygotowania.

Niemało z tym wszystkim kłopotu mają nie tylko odbiorcy, ale i twórcy, jeśli sądzić z proponowanych przez nich tytułów dzieł. Sprawa ta zresztą jest na tyle znamienna i sama w sobie ciekawa, że warto — na zakończenie — poświęcić jej jeszcze parę słów. Zdarza się często że tytuły obrazów po prostu mylą i sprowadzają

odbiorcę na całkiem fałszywe tory. Nasuwa się nawet podejrzenie, czy nie pojawiły się w wyniku nieodpowiedzialnych skojarzeń autora, albo z zamysłu, powziętego przed realizacją dzieła, które nie spełniło zamierzeń, a mimo że wypadło inaczej, tytuł został. Chyba lepiej, gdy czytamy zwyczajne „Kompozycja I", „II", „III".... Wtedy daje się też znać, że chodzi o kompozycję, może tylko o kompozycję. Ale: czy na pewno uczciwie? Czy to nie trochę mowa dla niewtajemniczonych i profanów: szukaj sobie czego chcesz — dla ciebie to ma być tylko kompozycja, ale...

Są jednak w podpisach tytuły trafne i bezpretensjonalne, jak choćby „Penetracje" Marii Jaremy. Tytuł oddaje tu zarówno jakość kompozycji przedstawionych kształtów, jak i jakości jeszcze wyższego rzędu, może nawet „metafizyczne".

Niemniej — wniosek ogólny: nie zwracajmy zbytniej uwagi na podpisy. Sztuka nowoczesna jest naprawdę zbyt trudna, by mogły nam one wiele pomóc, nawet jeśli potraktujemy je jak rady bardziej doświadczonych przyjaciół. Trudu własnych poszukiwań, doświadczeń, analiz nic nam nie zastąpi. I nikt nas w tym nie wyręczy.

Władysław Stróżewski

MARIA GARNYSZ

DAI NIPPON

W roku 1945 przestała istnieć Wielka Japonia — *Dai Nippon*. I zaczął istnieć wielki problem i wielka zagadka archipelagu, który na mapie strategicznej świata stanowi potężną bazę wojskową i przemysłową Stanów Zjednoczonych u samych wrót Azji, a na jego mapie cywilizacyjnej najdalszą na Dalekim Wschodzie „bazę operacyjną" kultury zachodniej. Piętnaście lat burzliwego pokoju nie zlikwidowało oczywiście dramatu geopolitycznego: najbardziej dziś chyba pacyfistyczny kraj świata, tragiczny kraj Hiroszimy i Nagasaki, jest wciąż jednym z głównych obiektów sporu zimnej wojny, jest wciąż potencjalnym zarzewiem nowej. Zbyt ważna strategicznie, by którakolwiek z dwu potęg światowych, nie ryzykując własnym bezpieczeństwem, pozostawić ją mogła bez oporu w rękach przeciwników, i zbyt mała zarazem, by dyktować obu potęgom własne warunki, Japonia jest skazana bądź na wybór bezwarunkowy i radykalny, który bez względu na czyjekolwiek intencje uczynić ją musi przedpolem bloku zachodniego albo bloku socjalistycznego, bądź też na drogę uników, półśrodków, pół-neutralności, która w jej sytuacji musi być drogą śliską i podminowaną.

Nie tylko jednak obiektywne napięcie geopolityczne, dość już, jak widzimy, groźne i nieobliczalne w skutkach, sprawia, że mała Japonia staje się coraz większym problemem i dla swych amerykańskich protektorów i dla każdego obserwatora gry sił na Dalekim Wschodzie. Tyleż interesujące co w dużej mierze nieoczekiwane okazały się rezultaty piętnastu lat wpływów politycznych USA, początkowo bezpośrednich, w okresie okupacji, a od czasu konferencji pokojowej w San Francisco (rok 1951) pośrednich już, lecz nie mniej realnych.

Pierwszym z tych rezultatów, który najbardziej rzuca się w oczy, jest wspaniały rozwój ekonomiczny: pomimo strat wojennych i pomimo ogromnej gęstości zaludnienia Japonii (94 miliony mieszkań-

ców na przestrzeni niewiele większej niż Polska) średni dochód podniósł się w ciągu ostatnich pięciu lat o 40%, a eksporty (głównie maszyn precyzyjnych i tekstyliów) o 80%. Inwestycje budowlane w samym tylko Tokio osiągnęły w roku 1959 sumę 400 milionów dolarów. Chociaż zaledwie 16% powierzchni kraju nadaje się pod uprawę, a rozdrobnienie gospodarstw jest bardzo duże, intensyfikacja rolnictwa pozwoliła osiągnąć ogromne zbiory ryżu: w latach ostatnich przekraczały one 12 milionów ton rocznie, to jest — były przeciętnie o 3 miliony ton większe niż w najlepszych latach przedwojennych. Stopa życiowa wsi także podniosła się. Nawet w najodleglejszych i stosunkowo uboższych okręgach widuje się motocykle (bardzo honorowane i trzymane często w pokoju obok maty, na której się jada, „aby można było na nie patrzeć w czasie posiłku"), telewizory, urządzenia klimatyzacyjne, a nawet bardzo luksusowe łazienki (kąpiel ma w Japonii znaczenie nie tyle higieniczne — należy umyć się przed wejściem do wanny — ile rytualne i psychologiczne: służy do osiągnięcia „przychylnego i spokojnego stanu duszy"). Niepokojąca do niedawna sprawa przyrostu naturalnego przestała na razie być groźna: w ciągu ostatnich dziesięciu lat natężenie urodzeń spadło z 28,1 (w roku 1950) na 18,0 (w roku 1960) i w obecnej chwili kraj znajduje się w stanie równowagi demograficznej.

Taki jest więc rezultat pierwszy. A drugi, równie oczywisty dla powierzchownego nawet obserwatora, to stały wzrost zasięgu wpływów lewicy politycznej i stały wzrost innych objawów niechęci czy rozczarowania wobec tak optymistycznego na pozór *status quo*. Wzrost „kłopotów z młodzieżą": narkomanii, przestępczości, apatii społecznej przerywanej „słomianymi" zazwyczaj pożarami gniewu czy protestu. Wzrost aktywności awanturniczych elementów skrajnej prawicy, o której sądzono, że przestała w ogóle istnieć po klęsce ostatniej wojny i po piętnastu latach demokratycznej „reedukacji". Wzrost nastrojów antyamerykańskich nie tylko w dziedzinie polityki bieżącej, związanej z drażliwą sprawą baz i remilitaryzacji, ale także w sensie kulturalnym: jak to wykazała ankieta Instytutu Badania Opinii Publicznej, przeprowadzona w środowiskach studentów, 58% młodzieży uważa, że „główną wartością" Ameryki jest jej technika, nauka i przemysł. Ale zaledwie 10% wymienia jej kulturę, a zaledwie 4% — demokrację. Pomimo widocznego uznania dla techniki, przemysłu i nauki, tylko 5% ankietowanych twierdzi, że „warto Amerykę naśladować". Na pytanie „czy ustrój demokracji zachodniej pasuje do Japonii" odpowiedziało twierdząco 22% studentów. 42% natomiast uważa, że „przedwojenni wodzowie Japonii" (między innymi dyktator Tojo, skazany na

śmierć jako zbrodniarz wojenny) nie byli „źli" (chcieli wszak zrobić z Japonii potężny kraj), a tylko mieli „złe" metody: trzeba było nie iść przeciw aliantom, a z nimi.

Jeszcze bardziej paradoksalnie i zastanawiająco przedstawiają się dzieje i wyniki polityki amerykańskiej, kiedy śledzi się je na poszczególnych, konkretnych odcinkach powojennego życia Japonii. Oto na przykład historia związków zawodowych. Natychmiast po wojnie w ramach reedukacji demokratycznej władze okupacyjne popierać zaczęły ruch związkowy (poprzednio zakazany) i popularyzować szeroko jego cele i zadania. Powstały trzy centrale, z których jedna, o sympatiach silnie lewicowych (w dziesięcioosobowym zarządzie *San betsu* zasiadało sześciu komunistów) zyskała szybko największą popularność, dlatego między innymi, że najśmielej broniła licznych żądań świata pracy, stojącego w zniszczonej wojną Japonii wobec wielu realnych trudności. W roku 1947 *San betsu* wezwała do strajku pracowników państwowych (których pobory stanowiły wskaźnik płac dla całego kraju). Strajk uniemożliwił drogą administracyjnego nacisku sam inspirator idei związkowej, generał Mac Arthur, po czym przystąpiono do „demokratyzowania", czyli „oczyszczania od elementów komunistycznych" japońskich związków, a w czasie wojny z Koreą nawet całego przemysłu japońskiego. Zajmowała się tym między innymi Liga Demokratyzacji, którą w roku 1950 amerykańskie władze okupacyjne przekształciły w nową centralę związkową. Celem tego posunięcia było stworzenie przeciwwagi dla tendencji lewicowych w środowiskach robotniczych. Umiejętnie propagowana i dyskretnie subwencjonowana „*Sohyio*" osiągnęła szybko imponujący stan liczebny: 3,5 miliona członków i już w roku 1951 ogłosiła własny program, na który składały się słynne dziś w Japonii „cztery zasady". Były one następujące: 1 — zdecydowana opozycja przeciw bazom USA w Japonii; 2 — zdecydowana opozycja przeciw remilitaryzacji; 3 — dążenie do pełnej neutralności Japonii; 4 — dążenie do układu pokojowego ze wszystkimi aliantami, włącznie z krajami obozu socjalistycznego.

W chwili obecnej „*Sohyio*" jest najsilniejszym bastionem organizacyjnym, a także bazą finansową japońskiej lewicy. Jest też jedyną placówką, która pośredniczy w nielicznych teraz lecz pożądanych transakcjach handlowych z Chinami, i jedynym organizatorem wymiany kulturalnej z Chinami i z Rosją. „Z hodowanego pieczołowicie kurczęcia wyrosła dzika kaczka zamiast uległej kury" — powiedział niedawno dziennikarzom jeden z najwybitniejszych przywódców „*Sohyio*" — I. Tokano, którego zresztą „lansowali" sami Amerykanie. Wydał im się szczególnie odpo-

wiedni dla ich celów, ponieważ był w złych stosunkach z Japońską Partią Komunistyczną, a dość powszechny do dziś dnia styl myślenia amerykańskich i proamerykańskich kół Japonii opiera się na naiwnym założeniu, że tylko i jedynie komuniści lub ich „agentury" mogą być przyczyną zjawisk i nastrojów niepożądanych dla Ameryki lub obiektywnie korzystnych dla Rosji.

W życiu politycznym powojennej Japonii nie brak oczywiście „dzikich kaczek" innego rodzaju. Jak to z ubolewaniem podkreślał amerykański „Time", rozruchy, zamieszki i zamachy, jakie miały miejsce w ubiegłym roku w związku z ratyfikacją japońsko-amerykańskiego Traktatu Bezpieczeństwa, były w dużej mierze inspirowane przez „gwałtowne i demagogiczne" ataki prasy japońskiej na rząd. Prasa ta zaś — i tutaj leży główna przyczyna zgorszenia i troski amerykańskiego tygodnika — stanowi w swej większości własność prawicowych przemysłowców japońskich, z których wielu jest członkami proamerykańskiej Partii Liberalno-Demokratycznej, a niektórzy są nawet członkami rządu.

Nie mniej zajmująca niż atak „Time" była odpowiedź nań pana Szoriki, właściciela jednego z największych dzienników japońskich „Yomiuri". Odpierając stanowczo zarzut, jakoby „godził się dobrowolnie na rolę marionetki w rękach swych liberalnych redaktorów" w celu „przypodobania się żądnej wrażeń publiczności i powiększenia w ten sposób zysków", obciąża on odpowiedzialnością za niefortunny dla Ameryki „liberalizm" prasy — generała Mac Arthura. On to przecie „narzucił" Japonii wolność słowa, zawartą w „narzuconej" w roku 1946 konstytucji. On także domagał się osobiście wprowadzenia do owej konstytucji klauzuli, na którą powołują się dzisiaj lewicowi przeciwnicy amerykańskich baz w Japonii. (W klauzuli tej Japonia wyrzeka się uroczyście i raz na zawsze „wojny i środków wojennych jako narzędzi polityki narodowej"). Generał Mac Arthur, a nie kto inny, zachęcił dziennikarzy japońskich do strajków protestacyjnych, kiedy po zakończeniu wojny próbowano utrzymać na stanowiskach redaktorów i dyrektorów z czasów dyktatury Tojo. Generał Mac Arthur osadził wreszcie w więzieniu jako „zbrodniarza wojennego" samego pana Szoriki, gdy ten stłumił siłą taki strajk w swym „Yomiuri". „Przebywałem w więzieniu półtora roku — pisze Szoriki — i w tym czasie dziennik mój został opanowany przez elementy komunistyczne i liberalne". Ponieważ polityka władz okupacyjnych szła w kierunku przeciwdziałania akumulacji kapitału i tworzenia się trustów, Szoriki przestał być jedynym właścicielem swego pisma. 2/3 jego udziałów mają dziś pracownicy, właśnie „elementy liberalne i komunistyczne".

„Narzucona" przez generała Mac Arthura demokracja, która, nie tylko dla pana Szoriki ale też dla rządzącej Partii Liberalno-Demokratycznej bywa dość kłopotliwym błogosławieństwem, krytykowana jest też coraz częściej i coraz śmielej przez koła proamerykańskie. Jednocześnie, choć — rzecz jasna — od całkiem innej strony, krytykowana jest przez Japońską Partię Socjalistyczną. Partia ta jest w obecnej chwili najsilniejszą reprezentacją polityczną japońskiej lewicy. W ostatnich wyborach, w listopadzie 1960 r., zdobyła ona, podobnie jak w poprzednich, jedną trzecią mandatów. Ponieważ utworzona w roku 1959 Partia Socjaldemokratyczna, oraz Partia Komunistyczna, która liczy niewiele ponad 47 tysięcy członków, nie stanowią, jak dotąd, poważnej konkurencji na terenie parlamentu, w Japonii działa faktycznie system nazywany czasem „półtora-partyjnym": u władzy jest wciąż Partia Liberalno-Demokratyczna, w której posiadaniu jest około dwu trzecich mandatów, a w opozycji są wciąż o połowę słabsi socjaliści. Na tle tej sytuacji właśnie powstał, i co ważniejsze znalazł szeroki oddźwięk społeczny termin „tyrania większości", którym Partia Socjalistyczna określała politykę rządu Kiszi (forsującego w oparciu o większość parlamentarną niepopularny w kraju Traktat) i którym motywowała własne pozaparlamentarne i nieparlamentarne metody działania.

To że Japończycy nauczyli się z „demokracji" tyle, że „lud ma prawo protestu w sprawach, które są dlań palące", ale nie nauczyli się wcale automatycznie „głębokiego i bezwzględnego szacunku dla metod parlamentarnych", było, jak się wydaje w zdumionych oczach amerykańskich optymistów, „najdzikszą kaczką" ostatniego piętnastolecia. „Godna najgłębszego ubolewania seria smutnych i niespodziewanych wypadków" — jak nazywa jeden z komentatorów USA wydarzenia, jakie zaszły w maju i czerwcu ubiegłego roku, rozpoczęła się od „równie nieparlamentarnego co niezręcznego" posunięcia premiera Kiszi, który w 20 minut po uchwaleniu przez sejm japoński przedłużenia sesji o 50 dni w celu dalszej dyskusji nad Traktatem Bezpieczeństwa — zarządził natychmiastowe głosowanie i dzięki „tyranii większości" przeforsował niepopularną ratyfikację. Wypadek był tym smutniejszy, że również socjaliści postąpili „nieparlamentarnie": nie mogąc zmajoryzować sejmu, usiłowali zapobiec uchwale majoryzując... speakera. Został on po prostu zamknięty na klucz w swoim gabinecie, skąd po trzydziestokrotnych napomnieniach przez głośnik wezwał policję, która „przywróciła porządek, niestety z narażeniem własnego zdrowia: 41 policjantów doznało obrażeń cielesnych, a mianowicie kopnięć".

Dalszy rozwój wypadków okazał się — z punktu widzenia szacunku dla parlamentu — nie mniej „pożałowania godny". Oto jak go streszcza i ocenia publicysta krytycznego i przenikliwego tygodnika amerykańskiego „The New Leader": „Tłumy studentów i robotników, których liczbę ocenia się na sto kilkadziesiąt tysięcy, uzbrojone w liny, kamienie i okute drągi, przemaszerowały (w czerwcu — przyp. tłum. mg) wzdłuż ulic Tokio walcząc po drodze z policją, zaatakowały samochód amerykańskiego ambasadora, który wraz z towarzyszącym mu wysłannikiem prezydenta Eisenhowera musiał usunąć się z terenu rozruchów za pomocą helikoptera, próbowały zdemolować rezydencję premiera, a następnie, w ciągu siedmiu tygodni, stosowały przemoc wobec sejmu, uniemożliwiając sesje i próbując najrozmaitszymi gwałtownymi sposobami wpłynąć na decyzje rządu.

Nie był to zresztą wypadek całkiem niespodziewany. Już na parę miesięcy przedtem tłum studentów uformowany w szyk tradycyjnego tańca węża, wdarł się na teren parlamentu i dał szczególny lecz jednoznaczny wyraz swej postawie wobec niego, oddając mocz na śnieżnobiałą, majestatyczną fasadę gmachu sejmowego.

Z tych niefortunnych wydarzeń trzeba wyciągnąć szereg wniosków. Najwyraźniej reakcje emocjonalne grają jeszcze wciąż mimo wszystko dużą rolę w życiu politycznym Japonii. Nie sposób też nie widzieć, że demokracja nie zakorzeniła się widocznie tak głęboko, jak to skłonni byli sugerować liczni obserwatorzy zachodni, a także nasi japońscy informatorzy, i jest jeszcze wciąż rodzajem przejściowego, być może, importu. Lipcowy zamach na premiera Kiszi i śmierć przywódcy socjalistów, Ineżiro Asanuma, zamordowanego w październiku, to dowody, że skrajna prawica nie jest bynajmniej martwą siłą w Japonii. Jest ona z pewnością równie żywotna jak przed wojną — i liczebnie, i organizacyjnie. Jej słabością było jednak — jak dotąd — to, że egzystowała w próżni politycznej i ideologicznej. Zamęt, niepewność, akty gwałtu i terroru, załamanie się szacunku dla parlamentu to czynniki, które dają jej broń w rękę w dosłownym znaczeniu i — co jeszcze groźniejsze — dają jej broń ideową".

Jest rzeczą jasną, że „ratyfikacja" baz amerykańskich i remilitaryzacji oraz związanie się Japonii dwustronnym paktem militarnym z USA (taka jest bowiem rzeczywista treść Traktatu) to sprawy o zbyt wielu i zbyt dramatycznych konsekwencjach dla całego narodu japońskiego, aby najbardziej nawet gwałtowne formy jego protestu przypisywać można po prostu „niezrozumieniu demokracji". Interesujące i zapewne słuszne jest natomiast spostrze-

żenie amerykańskiego publicysty, że demokracja ta jest wciąż „przejściowym być może importem", i że każdy zamęt czy niepokój sprzyja lub sprzyjać może skrajnej prawicy. Musi zresztą ona czuć już dziś mocne poparcie społeczne, jeśli z na wpół tylko oficjalnego stadium przygotowawczego przechodzić zaczyna znów do swych tak charakterystycznych dla Japonii lat trzydziestych „aktów politycznych", jakimi są po prostu polityczne zabójstwa. Jak to wykazały śledztwa w sprawie zamachu na Anasumę oraz na redaktora Chuo Koron, obaj młodociani zabójcy działali z rozkazu przywódcy prawicowych ekstremistów Bin Akao i przejść mieli nawet dwuletnie szkolenie w jego „fabryce morderców". Bin Akao poróżnił się w czasie wojny z admirałem Tojo nie o faszystowską ideologię, która była wspólna, lecz o taktykę: był zdania, że należało iść z Ameryką, przeciw Rosji. Obecnie, mimo że działalność jego jest powszechnie znana, korzysta stale ze zwolnienia za kaucją z „demokratycznego" więzienia japońskiego — i już sam ten zdumiewający fakt świadczy o sile, jaką musi reprezentować.

Być może więc jest dokładnie tak, jak pisze I. I. Morris: skrajnej prawicy brak dziś tylko ideologii. Program anty-komunistyczny to za mało, tym bardziej gdy jego praktyczną podbudowę stanowi coraz mniej popularny program pro-amerykański. Nie jest więc wykluczone, że zwolniony przez generała Mac Arthura z więzienia Bin Akao poradzi sobie z czasem w sposób nie mniej nieoczekiwany dla Ameryki, niż wolta I. Tokano. Jego „Wielka Japonia" o której mówi coraz głośniej, może okazać się Japonią neutralną.

Idea neutralnej Japonii jest w tej chwili, jak wiadomo, głoszona przez lewicę. Wiadomo też jednak, że zwolennicy tej idei nie są komunistami, bardzo często nie są nawet socjalistami, jeśli idzie o postulaty społeczne i ekonomiczne. Nie jest ich dążeniem związanie się z blokiem socjalistycznym, a nie zwykli, jak się wydaje, zastanawiać się zbytnio nad tym, czy w razie zaostrzenia się stosunków Japonii z Ameryką będą mieli jakiekolwiek inne wyjście. Tego rodzaju koncepcja czy raczej „wizja" neutralności, o słabej podbudowie realiów politycznych, a za to o mocnej podbudowie patriotycznej, może być z łatwością przechwycona przez prawicę typu faszystowskiego. W takim wypadku socjaliści utraciliby swój główny atut propagandowy, a ponieważ wpływy ich są, jak dotąd, ograniczone do środowisk miejskich, pozycja ich mogłaby na jakiś czas ulec poważnemu osłabieniu. „Na jakiś czas" prawdopodobnie. Bo wydaje się, że w wielu krajach Afryki i Azji „droga do socjalizmu" może wieść właśnie przez prawicowe dyktatury, których nadużycia przyczyniają się na długą metę do skrystalizowania się i umocnienia lewicy.

Tendencje ku „rządom silnej ręki", jakie obserwuje się dziś w Japonii, nie są jednak ograniczone do wzrostu aktywności i chyba także atrakcyjności środowisk skrajnej prawicy. „Nie wątpię ani chwili — pisze w cytowanym wyżej artykule I. I. Morris — że Kiszi i inni działacze konserwatywni nie wahaliby się poświęcić systemu demokratycznego, gdyby nie mieli innego sposobu przeszkodzenia komunistom czy socjalistom w objęciu władzy... Również ze strony socjalistów jednak trudno spodziewać się czego innego. Ich główny teoretyk, prof. Itsuro Sakisaka, twierdzi przecie całkiem otwarcie, że kiedy partia jego weźmie w ręce ster rządów i zacznie budować socjalizm, nie pozwoli, aby jej pracę zakłócać miała »dwupartyjna huśtawka«, jaka praktykowana jest w Anglii czy w innych demokracjach zachodnich".

*

„Wielki problem" polityczny, jaki stanowi mała, zwyciężona, a nawet w dużej mierze ubezwłasnowolniona Japonia, nie zmniejszył się więc wcale w ciągu piętnastu lat reedukacji amerykańskiej. Przeciwnie, z każdym rokiem zdaje się nabierać ostrości, a nieraz także zgoła nieoczekiwanych perspektyw. Nie mniej zawiła i nie mniej w gruncie rzeczy niepokojąca jest też nadal „wielka zagadka" cywilizacyjna. Wyniki spotkania dwu kultur w Japonii, czy — ściślej może — dość mechanicznego „zainstalowania" zachodnich haseł i form w kulturze wschodniej, która liczy dwa tysiące lat, i to dwa tysiące lat zupełnej niemal izolacji od reszty świata, są oczywiście przedmiotem żywego zainteresowania licznych obserwatorów. Jak dotąd mają oni jednak do odnotowania przede wszystkim sprzeczności, niespodzianki, i niewiadome.

I tu znów najbanalniejsze, nawet „pierwsze wrażenia" reporterów mówią swoje. Mówią mianowicie o zjawisku, nazwanym przez jednego z nich trafnie koegzystencją, która „gra", lecz nie jest „zgrana".

Oto fragmenty reportażu tygodnika angielskiego „Manchester Guardian Weekly". „U stóp ruchomych schodów gigantycznego domu towarowego, w wielkim prawie jak Nowy Jork, tylko brzydziej nowoczesnym Tokio stoją zawsze na baczność dwie młode dziewczyny w uniformach przypominających stewardessy linii lotniczych Sabena. Stoją po obu stronach wejścia, przez które płynie bez przerwy niemal zdyszany, demokratyczny, ubrany w tweedy i makintosze tłum kupujących, obwieszony paczkami i dziećmi. Zadanie dwu dziewcząt jest takie: przez cały dzień, rytmicznie, powoli, z precyzją robotów i niezmąconą powagą kapłanek biją one pokłony przechodzącym klientom. Dwie drobne, jednakowe figu-

rynki zginają się sztywno w pasie pod kątem idealnie prostym, w górę — w dół, w górę — w dół wędrują nieruchome, porcelanowe twarzyczki lalek z utrwalonym martwo wyrazem głębokiego szacunku... Kimona i tweedy, kwiat wiśni i zapach benzyny, »egzystencjalne« pozy rodem z książek Saganki i drobiazgowa etykieta stosunków rodzinnych i towarzyskich, picia herbaty, brania kąpieli... Stare i nowe biegnie tu na pozór obok siebie, akcentując wyzywająco swe kontrasty. Ale już parę dni w Tokio wystarczy, by wyczuć, że nie »obok siebie« nawet: jest pas próżni, pas ziemi niczyjej pomiędzy starym a nowym, które mija się co dzień na ulicy, potrąca się łokciami w domach towarowych. Ta sama próżnia, nagła, niepojęta, nieprzekraczalna, otwiera się nieraz w najmniej przewidzianym punkcie błahej, przyjacielskiej pogawędki z japońskim »dobrym znajomym«... Dwie kultury współczesnej Japonii nie wchodzą w konflikt. Ale nie wchodzą też w symbiozę. Odnosi się wrażenie, że — jak dotychczas — sąsiedztwo kultury zachodniej, błyskotliwej, atrakcyjnej, łatwo dostępnej i »łatwej« w swych wymaganiach obyczajowych i moralnych, ma tylko jeden skutek: kruszy zwolna zręby kultury japońskiej. Ale w miejsce skruszonych zrębów wchodzi próżnia. Niepokojący, tajemniczy pas ziemi kulturalnie niczyjej".

Sprzeczności, niewiadome i niespodzianki mnożą się i pogłębiają w miarę jak od impresjonistycznych „pierwszych wrażeń" przechodzi się do konkretnych zestawień przyjętych prawnie form nowej kultury i rzeczywistych postaw czy praktyki.

„My, lud japoński, proklamujemy suwerenność woli ludu... Cesarz będzie symbolem państwa i jedności ludu, z którego suwerennej woli będzie piastował tę godność..." Uchwalona w 1946 r. nowa konstytucja japońska (która kopiuje wiernie, jak widzimy, nawet formułę wstępną konstytucji USA: *We, the people of the United States...*) znosi więc absolutną władzę cesarza, znosi jego „boskość", czyni go czymś w rodzaju króla angielskiego: zwykłym śmiertelnikiem, który „z woli ludu" jedynie gra rolę miłego sercom tradycyjnego symbolu.

Kiedy sto dwudziesty czwarty z rzędu potomek Żimmu, prawnuka bogini Słońce i pierwszego historycznego cesarza Japonii, opuścił siedem murów swego pałacu aby spotkać się z suwerennym ludem twarzą w twarz, wielotysięczny, zgromadzony na ulicach Tokio tłum odwracał się ze zgrozą plecami (w ciągu dwu tysięcy sześciuset osiemnastu lat historycznych dziejów Japonii bluźnierstwem była nawet myśl o spojrzeniu wprost na cesarza i gdy przejeżdżał przez miasto, opróżniano ulice i zasłaniano okna). Zastygłe w pozycji na baczność gwardie honorowe stały podobno

jak w hypnotycznym śnie, bojąc się poruszać jeszcze długo potem, gdy ostatnie samochody cesarskiego orszaku znikły z ich pola widzenia. Robotnicy, z którymi zachodnim zwyczajem cesarz próbował porozmawiać w zwiedzanej fabryce, bledli i zapominali własnego nazwiska. Mnóstwo kobiet dostało ataków histerii.

W roku 1959 następca tronu, Akihito, który, jak zapewnia prasa amerykańska, „odebrał najstaranniejsze z możliwych wychowanie demokratyczne" i którego inteligencja „jest prawie stuprocentowa", złożył obiecujące dowody „nowoczesności". Jego pierwsze w dziejach rodziny cesarskiej „demokratyczne" małżeństwo (nie z księżniczką krwi tylko z córką „króla mąki") oraz uroczyste zapewnienie, że „ideałem jego będzie wzorowanie swego życia rodzinnego na życiu brytyjskiej rodziny królewskiej", napełniły wielu rozczulonych dziennikarzy głębokim optymizmem co do wyników reedukacji obywatelskiej i kulturalnej kraju „szabli i chryzantemy". Nieco bardziej sceptyczni byli socjologowie. Bo z ich badań wynikało dalej, że 75% ankietowanych (i to w środowiskach młodzieży uniwersyteckiej, i to w „postępowym" Tokio) uważa cesarza nie za rodzaj „urzędnika z woli ludu", ale za „duszę narodu", „emanację ducha i waleczności Japonii", „najwyższego ojca"... Na pytanie czy należałoby wobec tego przywrócić religijny kult cesarza, tylko 46% odpowiada twierdząco. Ale dalsze 23% mówi: „ten kult nie był zły, miał dobre strony, jest jeszcze żywy..." Czyli, w drogim Japończykom języku uników i niedopowiedzeń — mówi to samo.

Czy kult cesarza jest „jeszcze żywy" rzeczywiście, czy „jeszcze szanowany", czy skojarzony może w zagadkowej duszy uległego i okrutnego, potakującego zawsze i nigdy nieprzeniknionego ludu japońskiego, z poczuciem dumy narodowej, która bronić każe tego co japońskie przeciw krytycznym cudzoziemcom? Nie jest rzeczą bezpieczną wierzyć ślepo w statystyczne uogólnienia, ani też uogólniać zbyt arbitralnie wniosków z obserwacji turystów czy z pojedynczych faktów. Ale niektórych faktów trudno zapomnieć. Tego na przykład, że zabójca Inedżiro Anasuma, zanim popełnił samobójstwo w więziennej celi, wyskrobał na jej ścianie tubą z pasty do zębów swe ostatnie słowa. Były one takie: „Służyć Japonii przez siedem żywotów. Banzai dla Cesarza"..

Przedstawione tu przykładowo informacje o roli cesarza w oczach prawa i w ujęciu żywych ludzi pozostawiają, jak widzimy, wiele do życzenia. Nie są ani uporządkowane, ani ścisłe, ani pełne. Taki jednak właśnie jest zakres i charakter wszystkich niemal dostępnych dziś wiadomości o współczesnej kulturze japońskiej. Na wiadomości te składają się po prostu garstki faktów. Oderwanych, nieskładnych, nieraz zadziwiających, zawsze wy-

rywanych z tajemniczego, nieukształtowanego jeszcze do końca kontekstu psychologicznego i kulturalnego.

Wiadomo na przykład, że kodeks prawa cywilnego władz okupacyjnych zniósł formalnie tradycyjną hierarchię rodzinną, równouprawniając i obdarzając całkowitą swobodą osobistą wszystkich dorosłych domowników. Młodzi ludzie mają sami decydować o swym małżeństwie i zawodzie. Prawa kobiet są takie same jak prawa mężczyzn. Ojciec nie ma już władzy absolutnej. Teściowa nie decyduje o losie i postępowaniu synowej i jej dzieci, nie może rozwiązać małżeństwa syna.

I wiadomo, że najczęściej jedynym dziedzicem jest nadal syn pierworodny, bo „rozdrabnianie ziemi czy majątku byłoby ze szkodą dla rodziny". Że młodzież wciąż jest uzależniona od rodziców, częściowo z powodu postaw własnych (67% twierdzi, że kieruje się zawsze radą ojca lub matki w swych sprawach życiowych, 85% uważa rodzinę za „największą życiową satysfakcję"; za „cel życia", za „najwyższą wartość"), częściowo zaś po prostu z powodu systemu płac, który oparty jest wciąż na założeniu, że młodzi pracownicy nie „muszą" już dziś wprawdzie, lecz „mają" być źle płatni, gdyż po pierwsze odpowiada to hierarchii wieku, a po drugie „młodzież i tak utrzymuje rodzina".

Wiadomo także, że młodzi ludzie, chwaląc sobie bardzo swobodę w decydowaniu o swym małżeństwie, używają jej... do odkładania go możliwie najdłużej. Japończycy żenią się teraz rzadko przed trzydziestym rokiem życia i strzegą pilnie tego przywileju, pozostawiając wzamian dość chętnie rodzicom sam wybór żon. Dziewczęta, rzecz jasna, nie entuzjazmują się tym stanem rzeczy, jak i zresztą samym prawem do wybierania męża. „Jest bardzo trudno znaleźć sobie chłopca bez pomocy starszych — mówią. Jakże mamy go poznać?" Prawda: równouprawnienie działa. Wiele szkół wprowadziło system koedukacyjny. Wiele młodych dziewcząt pracuje. Ale w dość powszechnym jeszcze odczuwaniu nie mogło umrzeć w ciągu piętnastu lat obowiązujące przez trzynaście stuleci prawo Konfucjusza: „nie godzi się, aby chłopcy i dziewczęta przebywali razem po ukończeniu siedmiu lat".

Nawet jednak kiedy stare prawa idą rzeczywiście w zapomnienie, nie umierają jeszcze długo stare spsoby myślenia. Słynna etnografka amerykańska, Ruth Benedict, cytuje wypadek, kiedy wbrew prawom kodeksu cywilnego, a w zachodnim odczuciu po prostu wbrew prawom ludzkim, teściowa nie tylko wyrzuciła z domu swą synową, ale „w asyście zmartwionego lecz uległego syna" zgłosiła się po urodzone potem dziecko, które odebrała zrozpaczonej matce nie po to, by je samej wychować — umieściła je

bowiem w żłóbku — lecz po to, by stało się zadość jej „prawom". A oto komentarz młodej, wykształconej, „postępowej" Japonki: „to była wielka przykrość, oczywiście, ale rodzina jest przecie czymś ważniejszym niż czyjeś uczucia. Gdyby dziecko zostało przy swej porzuconej matce, rodzina nie miałaby go, a i ono byłoby pokrzywdzone: nie miałoby rodziny. Teściowa postąpiła właściwie słusznie".

Myślenie tradycyjnymi kategoriami „zniesionej prawnie" hierarchii wieku i hierarchii rodzinnej znajduje swój wyraz i trwa także w najbardziej na pozór nowoczesnych i zamerykanizowanych dziedzinach życia. Na terenie gigantycznych zakładów przemysłowych, obok „importowanych" związków zawodowych, tworzą się nadal i działają tradycyjne grupki swoistych „rodzin zastępczych". „Niby-ojciec" (*oyabun*) obejmuje prawa i obowiązki ojca prawdziwego wobec kilku młodych pracowników, których przyjmuje jako „niby-synów" (*kobun*). Ta sama struktura i jej bardzo realny podział uprawnień i obowiązków istnieje wciąż w wielkich trustach (*zaibatsu*), zorganizowanych i funkcjonujących na hierarchicznych zasadach klanów. Klany te, walcząc dziś między sobą o kredyty, surowce, rynki zbytu, trzymają się zawiłego i niemożliwego niemal do przeniknięcia dla cudzoziemców kodeksu postępowania. Jest on — jak twierdzą specjaliści — zadziwiająco wiernym odbiciem okrutnego i rycerskiego zarazem kodeksu honorowego z okresu walk feudalnych XI i XII wieku, których burzliwą glorię opiewa po dziś dzień narodowy teatr japoński, *kabuki*.

Podobnie jak sprawa rodziny przedstawiają się inne wyniki kulturalnej „reedukacji" Japonii. Przy pomocy amerykańskiej Misji Pedagogicznej, pełnej najlepszej woli i typowego dla wielu instytucji tego rodzaju idealistycznego doktrynerstwa, przeprowadzono po wojnie radykalną reformę japońskich szkół. Miały one kształtować „mentalność pokojową i międzynarodową" w miejsce dawnej, szowinistycznej, miały być apolityczne i humanitarne. Zlikwidowano więc na przykład, dla pewności, wykłady historii Japonii, zastępując je „nauką o rozwoju życia społecznego, kulturalnego i ekonomicznego, czyli o postępach zwycięskiej walki człowieka z przyrodą", przy czym „demoralizujące dzieje wojen, walk o władzę, wzrostów i upadków potęg politycznych" miały być „w miarę możności oszczędzane wrażliwym duszom młodzieży". Natychmiast po zakończeniu okupacji wprowadzono naturalnie z powrotem do programów szkolnych dzieje wojen i potęg. Ale nie cała nauka Misji Pedagogicznej poszła w las. Do dziś dnia trwa na przykład spór lewicowego Związku Nauczycielstwa z Ministerstwem Oświaty o to, że w nowych podręcznikach wojny z Chi-

nami (1894—1895) i z Rosją (1904—1905) przedstawione zostały jako korzystne dla Japonii, co zapewne wpaja szowinizm we wrażliwe dusze młodzieży, a nawet stanowi rodzaj agitacji na rzecz Traktatu Bezpieczeństwa, niedopuszczalnej na terenie „apolitycznej" szkoły.

Zreformowane szkolnictwo miało też naturalnie na celu wpajanie młodzieży wielu innych zalet. Na przykład inicjatywy, samodzielności, poczucia odpowiedzialności. Ale domowe wychowanie japońskich dzieci kształci już od pierwszych miesięcy życia postawy wręcz odwrotne. Nie umiejące jeszcze mówić niemowlęta skłaniają główkę na widok rodziców, dziadków, starszych osób. Kiedy bowiem matka nosi je japońskim zwyczajem na plecach, pochyla im głowę za każdym razem, kiedy kłania się sama, a kłania się za każdym razem, gdy zobaczy męża, teścia, starszego członka rodziny... Kiedy dziecko uczy się mówić, okazuje się, że zwalczane tak energicznie przez programy „reedukacji" poczucie hierarchii i zależności jest nieodłączne od samego języka japońskiego. Zawiera on cztery całkowicie odmienne style, których używać należy w ściśle określonych okolicznościach i w zastosowaniu do ściśle określonych osób. Co więcej, wysoce „niedemokratyczna" jest... gramatyka. Odmiana czasowników i przymiotników zmienia się, i to w bardzo dużym stopniu, w zależności od tego, kto i do kogo mówi.

Kiedy japoński malec skończy trzy czy cztery lata, może dostąpić zaszczytu usługiwania wraz z matką na klęczkach ojcu i dziadkowi przy ich posiłkach. Zwyczaj ten zaczyna podobno zanikać w miastach, chociaż obserwowany jest jeszcze często, nawet w środowiskach, które poza własnym zaciszem domowym robią wrażenie niezwykle postępowych i zamerykanizowanych. Na wsi natomiast (a japońska wieś to 67% ludności) etykieta rodzinna jest wszędzie skrupulatnie przestrzegana.

Wbrew wrażeniu, jakie odebrać może europejski czytelnik, etykieta ta nie jest wcale jednoznaczna z „surowym" czy „spartańskim" wychowaniem. Dzieci japońskie są słynnie rozpieszczane i chronione bardzo troskliwie przed niebezpieczeństwami tak miłej Zachodowi niezależności i inicjatywy. Nie wolno im na przykład bawić się bez opieki przed domem, nie wolno siadać przy oknie ani na progu, nie jest nawet wskazane stawać na szparach w podłodze, ze szpary takiej bowiem, jak głosi znana wszystkim dzieciom legenda, wysunąć się może mordercza szabla samuraja. Naprawdę dobrze i naprawdę bezpiecznie jest tylko w samym środku kręgu rodzinnego: na tradycyjnej, słomianej macie. Naprawdę bezpiecznie i dobrze — w sensie komfortu, jaki daje zwolnienie od odpowiedzialności — jest trzymać się własnego, z góry

wyznaczonego miejsca w rodzinie, a następnie w społeczeństwie, pozostawiając starszym i zwierzchnikom ciężar rządzenia i decydowania. Tego uczy wciąż japoński dom. Nic dziwnego, że „modelowe szkoły" gorliwej Misji Pedagogicznej nie zawsze produkują przewidziane modele. Tylko 13% dorosłej, wykształconej młodzieży japońskiej (i to znów młodzieży miejskiej, a więc najbardziej „postępowej") twierdzi na przykład, że w razie osobistych trudności, problemów czy trosk, próbuje je rozwiązać sama. 40% pyta o zdanie rodziny, 17% pyta „specjalistów", 21% zwraca się o radę (uświęcona tradycją japońską *sôdan*) do przyjaciela, lub w wypadku dziewcząt do przyjaciółki, a 9% (zaledwie) wymienia jako ewentualnego powiernika ukochanego lub ukochaną. 75% liczy na „bardzo dużą" pomoc rodziny w karierze życiowej.

Można oczywiście mnożyć przykłady zagadek i ciekawostek współczesnej Japonii. Nie wszystkie są związane bezpośrednio z procesem nakładania się dwu kultur. Istniało na przykład zawsze i istnieje dziś zadziwiające dla Zachodu połączenie wyrafinowanej uprzejmości, marzycielstwa i pewnej uległej miękkości Japończyków i ich okrucieństwa, fanatyzmu, gwałtownych reakcji emocjonalnych... Groza Hiroszimy i klęska drugiej wojny światowej tłumaczą w dużej części, lecz przecież niezupełnie, dlaczego naród o tak heroicznych i tak żywych w jego pamięci tradycjach wojennych wydaje się dziś gotów na absolutnie każdą ofiarę w imię pacyfizmu. Zagadkowe, niepojęte, nieskładne bywają wreszcie nawet same zestawienia jego ocen czy sympatii. „Którzy słynni ludzie spoza Japonii zasługują twoim zdaniem na największy szacunek" — brzmiało pytanie jednej z ankiet uniwersyteckich. Oto lista powtarzających się najczęściej „bohaterów pozytywnych": Lincoln, Gandhi, Mac Arthur, Florence Nightingale, Eisenhower, Stalin, Jezus Chrystus, Churchill, Helen Keller, Zola. „Nie ma to jak ankiety: teraz przynajmniej wszystko jest jasne" — pisze z humorem francuski komentator UNESCO.

*

Płynna, zagadkowa, niepokojąca teraźniejszość Japonii wymyka się, jak widzimy, logice współczesnych technik oddziaływania, a nawet — w dużej mierze — współczesnym metodom badań, ocen i prognoz. I jest „jasne" tyle chyba, że nie będzie ona całkiem wyjaśniona jeszcze bardzo długo. Nieco światła na jej sprzeczności i niespodzianki rzucić może jednak, jak się wydaje, „przekreślona" tak radykalnie optymistycznym długopisem amerykańskim przeszłość kraju szabli i chryzantemy oraz jego — rzekomo dogorywająca — religia: szinto.

Nawet najbardziej telegraficzny skrót dziejów Japonii pozwala dostrzec jedną stałą i niezmienną cechę jej rozwoju. Przebiegał on nieraz krwawo i burzliwie, wchłaniał na swej historycznej drodze najróżnorodniejsze importy i inowacje, ale działo się to zawsze wewnątrz już istniejących form. Władza przechodziła z rąk do rąk, religia obrastała w coraz to nowe interpretacje, zmieniała się praktyka polityczna i gospodarcza, zmieniały się ideologie, tak jak wszędzie nowe grupy i środowiska przedzierały się w górę, inne szły na dno i tak jak wszędzie walczono przy tym i zabijano się wzajemnie. Tylko form nie zaatakowano nigdy.

Kiedy w szóstym wieku naszej ery wódz potężnego klanu Soga ogłosił się „szefem szefów" i objął faktyczną władzę w kraju, nie zdetronizował potomka Słońca. Zmusił tylko wszystkich synów cesarskich, aby ożenili się z jego córkami, co też nabrało zaraz mocy precedensu i stało się przywilejem rodziny Soga, a potem innych rodzin, którym udawało się zdobyć analogiczną pozycję.

Ani w okresie przekształcania się klanów w potężne dynastie feudalne, rządzące faktycznie, choć jeszcze nie formalnie krajem i cesarzem (XI—XII wiek) ani w ciągu przeszło trzech stuleci nieustających wojen między tymi dynastiami, kiedy władzę sprawowali już otwarcie „w imieniu cesarza" zwycięzcy w danej chwili szogunowie czy regenci (XII—XVII w.), ani w epoce zcentralizowanej, absolutnej władzy szogunów dynastii Ieyasu, (XVII—XIX w.), nikt nigdy nie targnął się na „boską duszę Japonii", nikt nigdy nie spróbował sam zostać cesarzem. Nikt także nie poważył się na próbę reformy czy pogwałcenia zasady hierarchii rodzinnej i klanowej. Rósł tylko, komplikował się i modyfikował system wynikających z niej praw i zobowiązań. Tak więc na przykład kodeks rycerski okresu walk feudałów ugruntował poczucie lojalności wobec wodza i pana i lojalność ta zajęła z czasem w hierarchii zobowiązań miejsce wyższe niż pietyzm synowski. Jednym z często powracających motywów teatru *kabuki* jest konflikt moralny na tym właśnie tle i heroiczna decyzja bohatera, który poświęca uczucia rodzinne dla rycerskiej wierności i honoru. I tym razem zjawisko spowodowane historycznymi okolicznościami utrwaliło się jako norma stała stosunków międzyludzkich. Do dziś dnia ciekawą i znamienną cechą Japonii jest to, że — w odróżnieniu od Chin — pietyzm synowski (*kô*) znajduje się na drugim dopiero miejscu po lojalności wobec szefa czy zwierzchnika (*czû*).

Absolutne rządy dynastii Ieyasu (1603—1868) przyniosły radykalne zmiany w sposobie sprawowania władzy, która była teraz

zcentralizowana, w warunkach życia kraju wchodzącego po trzystu latach wojen domowych i etyki wojennej w okres stabilizacji i kultu cnót obywatelskich, i w przepisach administracyjnych: zamknięta dla świata zewnętrznego, ujęta w karby żelaznej dyscypliny Japonia stała się prototypem wzorowego państwa policyjnego. Usunięto wszystkich cudzoziemców (w ich liczbie jezuitów, którzy przybyli w XVI wieku w ślad za św. Franciszkiem Ksawerym), zabroniono Japończykom wydalania się poza granice kraju (nie wolno było nawet budować statków o tonażu przekraczającym 92 tony), wyznawanie chrześcijaństwa było karalne, chłopom odebrano broń, za krytyki karano więzieniem i śmiercią.

Ale tradycyjne struktury społeczne pozostały znów — nietknięte. Przeciwnie: usztywniono je ostatecznie, skodyfikowano drobiazgowo i na nich właśnie zbudowano machinę nowego państwa. Zwyczajowe dotąd prawa hierarchii wieku, rodziny, władzy zaczęły obowiązywać prawnie i bezapelacyjnie. „Lojalność wobec zwierzchnika" znaczyła na przykład, że nie wolno opuścić pracy bez zwolnienia pana czy pracodawcy. Rozrośnięty już wówczas i zawiły system „pionowych" zależności i powiązań: rodzinnych, klanowych, feudalnych, a także powiązań „horyzontalnych", poprzez wspólnoty młodzieżowe, przyjacielskie czy zawodowe, został zabsolutyzowany i unieruchomiony. Nie wolno było wyjść poza swój szczebel w hierarchii społecznej czy — jak byśmy dziś powiedzieli — poza swą kategorię socjalną. Nie wolno było zmienić rodzinnego zawodu. Nie wolno było nie należeć do organizacji i grup przewidzianych dla danego wieku, zajęcia czy pozycji i nie wolno było przechodzić z jednych do drugich. Tradycyjne, a obecnie także prawne bariery społeczne umacniały dodatkowo szczegółowe i odmienne dla każdej grupy przepisy obyczajowe i towarzyskie, a nawet — jak widzieliśmy — językowe, które skodyfikowano i uczyniono ściśle obowiązującymi.

Związki młodzieży, a nawet małe pięciorodzinne „grupy przyjacielskie" o bardzo szlachetnych niegdyś tradycjach, pełniły oczywiście w tym okresie nie tylko funkcje społeczne czy obywatelskie. Lojalność wobec zwierzchnika — *czû,* pochodzenia, jak pamiętamy, rycerskiego, znajdowała teraz wyraz w obowiązku pilnego informowania władz o postawie i zachowaniu przyjaciół i współtowarzyszy. (Jednym z przestępstw, które należało śledzić szczególnie pilnie i meldować władzom nawet jego poszlaki, było wyznawanie wiary chrześcijańskiej.) Związki młodzieży, grupy przyjacielskie i powstałe nieco później związki sąsiedzkie (których celem pierwotnym była samopomoc w wypadku trzęsienia ziemi) przechowały tradycje okresu Ieyasu aż do XX wieku. Po

Restauracji Meiżi wzbogacił je dodatkowo agresywny, szowinistyczny duch militarny i przed drugą wojną światową młodzież Hitlerjugend przyjeżdżała uczyć się w Japonii „wzorowych postaw, metod i organizacji". Podane niedawno przez prasę zachodnią opisy ducha i metod „szkolenia", jakie stosuje teraz i dziś nowy „Hitler Japonii" — Bin Akao w swej wspomnianej już wyżej „fabryce zabójców", przypominają w bardzo wielu szczegółach system wychowawczy (znany pod nazwą „edukacja *gofu*"), którym zasłynął w latach 1600—1669 klan Szimacu i który obowiązywał w jego prowincjach wszystkich synów samurajów od chwili ukończenia szóstego roku życia.

Restauracja Meiżi (porządku światła, 1886), zwana czasem „japońską rewolucją", rewolucją właściwie nie była. Cesarz, który nigdy nie przestał być formalnym władcą imperium, stał się raz jeszcze (i to znów na krótki czas) jego władcą rzeczywistym. Wpływy polityczne rodzin feudalnych (ale nie ich wpływy ekonomiczne i społeczne, wynikające z hierarchicznej struktury Japonii) zostały na jakiś czas ukrócone. Niedługo jednak rody te przekształciły się w „rody kapitalistyczne", a następnie w trusty, przenosząc swe rozgrywki polityczne i walki pomiędzy sobą na „nowocześniejsze" pole bitwy.

Rozpoczął się okres ożywionych stosunków ze światem zewnętrznym. Otwarto z powrotem granice Japonii dla wymiany handlowej i kulturalnej. Przyswajano sobie szybko zdobycze techniki, rósł przemysł, nowa cywilizacja zapuszczała korzenie. Ale zapuszczała je znów — wewnątrz starych form. Jeszcze dziś większość Japończyków uważa na przykład, że najcenniejszą zdobyczą techniki jest nowoczesny sprzęt gospodarstwa domowego, który czyni milszym życie rodzinne. Jeszcze dziś żyje w systemie płac, w kółkach fabrycznych, w strukturze trustów niezwyciężona japońska tradycja.

Stare formy trwały i nowe dążenia epoki Restauracji znalazły w nich znów oparcie. Zorganizowany jak wojsko lub lepiej niż wojsko kraj, kraj, którego trzon moralny stanowiło zawsze nie jakieś prawo absolutne lecz jedynie poczucie zobowiązań i zależności, których treść praktyczna mogła być najrozmaitsza, był idealnym wprost, wyszlifowanym precyzyjnie przez całe wieki historii narzędziem dla ambitnych dyktatorów i ich planów wojennych. Japonia, która w ciągu minionych 1500 lat miała na swym koncie jedną tylko, a i to nieudaną agresję (na Koreę w latach 1592—1598), zaangażowała się w ciągu jednego pięćdziesięciolecia (1894—1945) w osiem wojen zaborczych. Wygrała ich siedem. Ostatnia, rozpoczęta atakiem na Pearl Harbour, przynio-

sła pierwszą wielką klęskę. I chyba pierwszą prawdziwą „rewolucję".

Bo dopiero teraz, pierwszy raz w dziejach Japonii, ugodzone zostały — formy. Ugodzone zostały już przez sam fakt klęski. Nieomylny boski cesarz mógł oto nie mieć racji. Uwielbiani wodzowie mogli okazać się „zbrodniarzami", a lojalność wobec nich, oczywista, absolutna *czû*, mogła stać się czymś, co przynosi wstyd. Niekwestionowana nigdy „święta" a więc — pewna „droga Japonii", która była zarazem „drogą bogów": jej sposób życia, jej hierarchia i struktury, jej „kształt i dusza" — jej szinto mogło prowadzić w hańbę i przepaść. Mogło przegrać. Piętnaście powojennych lat obniżyło niewątpliwie emocjonalną temperaturę tego szoku. Ale rozmiary i konsekwencje katastrofy, rozmiary i konsekwencje próżni kulturalnej, jakie musiała spowodować, są chyba wciąż nieobliczalne.

A doszła przecież jeszcze „reedukacja", godząca znów w same zręby „świętych", nieomylnych form. Godząca w nie swymi przepisami, swym demokratycznym stylem myślenia i działania i — kto wie czy nie najmocniej — narzucającym się zewsząd natrętnie i hałaśliwie przykładem kultury zachodniej, której najwyższe, zasadnicze przesłanki i wartości, jak personalizm i indywidualizm, są i muszą być dla Japończyków najzupełniej obce, i która przeto przedstawia się im przede wszystkim jako rodzaj anarchicznego wyzwolenia od wszelkich wartości w ogóle. Wielu obserwatorów wyraża zdziwienie, że w Japonii współczesnej, mimo jej dobrobytu i mimo bardzo wysokiego poziomu wykształcenia i zainteresowań kulturalnych (sport znajduje się na trzecim miejscu po czytaniu książek i słuchaniu muzyki!) widoczny jest pogłębiający się kryzys moralny, polityczny i psychologiczny. Ale wydaje się, że dziwne byłoby raczej, gdyby kryzys nie nastąpił.

Aby zdać sobie sprawę z jego tła i jego głębi, nie wystarczy jednak uprzytomnić sobie, że Japonia przeżyła oto swą pierwszą w historii „rewolucję form" i że te formy, jakkolwiek — wbrew pozorom — nie rozbite dotąd całkowicie, zostały bardzo głęboko wstrząśnięte. Charakterystyczny dla kraju szabli i chryzantemy proces rozwoju historycznego, który polegał na utrwalaniu się i rozrastaniu już istniejących struktur społecznych, wewnątrz „pustych" niejako form, wypełnianych coraz to inną treścią, nie był, rzecz jasna, przypadkowym zbiegiem okoliczności. Ważnym czynnikiem była niewątpliwie izolazja Japonii od reszty świata i są też nawet pewne analogie między swoistym konserwatyzmem „japońskiej drogi" a historią przemian społecznych i politycznych

w Wielkiej Brytanii. Najistotniejszą jednak przyczyną zadziwiająco stałego, absolutnego niemal kultu form jest, jak się wydaje, to, że kult taki i jego konsekwencje w postawach ludzkich są idealnie współbrzmiące z duchem religii japońskiej — szinto.

Czy rzeczywiście „religii"? Wielu współczesnych badaczy chrześcijańskich twierdzi, że szinto religią nie jest, lub nazywa je metaforycznie „religią doczesności". I tu chyba leży pierwszy, zasadniczy rys „japońskiej drogi" religijnej, niezmiernie istotny dla historii i psychologii zagadkowego, niepokojącego narodu. Szinto bowiem rzeczywiście nie jest i nigdy nie było religią w sensie jakiegokolwiek protestu przeciw rzeczywistości: w imię „lepszej" rzeczywistości nadprzyrodzonej, w imię absolutnych norm moralnych, w imię miłości bogów czy w imię strachu przed nimi. Chcąc je określić najogólniej trzeba powiedzieć chyba że było zawsze afirmacją tego, co już istnieje. Co istnieje na tej „ziemi japońskiej", i co jest przeto japońskie, więc *ec ipso* święte. Święte — zrodzone bowiem z pary bogów: Izangi i Izanami, zanim jeszcze narodziła się z nich bogini Słońce — są same wyspy japońskie i nawet świętość cesarza — potomka ich „młodszej siostry" — jest zaledwie emanacją ich boskości.

Już u samych początków szinto odnaleźć można ten właśnie rys afirmacji rzeczy takich, jakie są. Postawy japońskiego animizmu różniły się zasadniczo od postaw na przykład szamanów, którzy lękali się czczonych przez siebie duchów, czy taoistów, próbujących poskromić owe duchy, stać się ich władcami. W perspektywie szinto „duchy rzeczy" (każda rzecz bowiem ma swą duszę) są przychylne i godne szacunku. Są jak gdyby wewnętrzną, pozazmysłową „twarzą" rzeczywistości, dobrej w swej istocie, doskonałej nawet do tego stopnia, że byłoby rodzajem bluźnierstwa niszczyć jej piękny „porządek rzeczy", zamiast pozostawić go jego własnym biegom i rozkwitom. Tradycyjny szintoizm, podobnie jak buddyzm, nie pozwalał zabijać. Ale nie pozwalał dlatego, że byłoby to właśnie występkiem przeciw „porządkowi rzeczy". A nie dlatego, że zabójstwo jest jak u buddystów obiektywnie złe.

Dochodzimy więc do drugiej cechy „japońskiej drogi". Szinto, które sprzyjało, jak widzimy, konserwacji istniejących japońskich „świętych" hierarchii i powiązań, nie stworzyło nigdy systemu obiektywnych norm moralnych. Przepisy etyczne czy obyczajowe, które wchłonęło z czasem (tak jak wchłaniało, czyniąc w jakimś sensie swoją treścią wszystko, co stawało sią japońskie), dotyczą nie sposobów postępowania, lecz jedynie stosunków zależności. Syn zależy od ojca (*kô*) i to jedynie jest ważne i decydujące, nie

zaś jakakolwiek ocena tego, co ojciec każe mu zrobić. Podobnie ma się sprawa z lojalnością wobec pana i zwierzchnika (*czû*), z „długiem wdzięczności" — *żiri*, który wiąże jak weksel *in blanco* każdego, kto przyjął od kogoś jakąś przysługę, czyli „łaskę" (*on*). Podobnie pojmuje się małżeństwo i karierę osobistą, które są „dobre" albo „złe" jedynie z punktu widzenia interesów rodziny jako całości, gdyż rodzina jest nadrzędna wobec indywidualnego losu, czy, jak byśmy dziś powiedzieli, „rozwoju osobowości" każdego ze swych członków.

Umieszczenie „duszy świata" w rzeczach świata, czyli swoista redukcja wymiaru nadprzyrodzonego, absolutnego do egzystencjalnej doczesności, leży u źródeł specyficznego, poetyckiego wdzięku, który cechuje po dziś dzień nie tylko literaturę i malarstwo Japonii, ale też jej wyrafinowaną „sztukę życia". Układanie kwiatów, kąpiel, picie herbaty czy pisanie listu to nie błahe pospieszne czynności, jak na Zachodzie, ale akty rytualne, które poprzez kontakt z „duszą rzeczy" powodują określone „stany duszy człowieka". Jest na przykład charakterystyczne, że ulubiony w Japonii rodzaj strzału z łuku nie jest strzałem do celu: jest gestem, który „wprowadza duszę w stan radosnego porywu", i to jest jego jedyną treścią i uzasadnieniem. Japońska literatura współczesna, która w swych konwencjach i tematach wzoruje się wyraźnie na oszczędnym, suchym okrucieństwie powieści amerykańskich, nie zdołała pozbyć się swego założenia tradycyjnego, jakim jest walor liryczny: „odtworzenie i podzielenie z czytającym nie tyle obrazu czy wątku fabularnego, co stanu duszy".

W dziedzinie postaw społecznych i moralnych jednak „udocześnienie duszy" dało efekty o wiele mniej pociągające. Doprowadziło, jak widzieliśmy, do swoistego ubóstwienia i absolutyzacji nie doczesności żywej, lecz właśnie jej martwych, abstrakcyjnych form. Formy te, jak wskazują przykłady z historii, chłonęły w siebie najróżniejsze treści. Podobnie samo szinto, „droga japońska", „dusza rasy", „esencja japońskości", chłonęło i mieściło w sobie najrozmaitsze, nieraz całkiem rozbieżne importy i ideologie. Konfucjanizm zaszczepił w nim kult przodków, pietyzm synowski i charakterystyczną pedanterię etykiety. Buddyzm dodał zręby kodeksu rycerskiego (przyswojonego zresztą, jak widzieliśmy, całkowicie *ad modum recipientis*). Etatyzm okresu Restauracji Meiżi uczynił wreszcie z szinto wyraz i narzędzie ideologii nacjonalistycznej i militarnej, przekształcając je w fanatyczny kult cesarza i Wielkiej Japonii.

Przez cały czas jednakże szintoizm pozostał wierny sobie: był „duszą japońskiej rzeczywistości" i pozorny oportunizm czy pra-

gmatyzm, z jakim sankcjonował i wcielał jej coraz to nowe oblicza, był głęboko zgodny z samą jego istotą. Religijny kult doczesności, który prowadzi do kultu jej struktur i form, musi w jakiejś mierze być sam pustą formą, w którą wlewają się coraz to nowe treści. I nie jest niezrozumiały na tym tle fakt, który notują jako osobliwość autorzy zachodni: kiedy w VIII wieku naszej ery wzniesiono w Nara gigantyczną statuę Buddy, Japończycy złożyli potulnie hołd importowanemu bogu, po czym udali się uroczyście do świątyni bogini Słońce, aby ją o tym fakcie powiadomić.

Historia i swoista „religia" Japończyków tłumaczą, jak widzimy, wiele ich cech, które muszą wydawać się zachodniemu obserwatorowi sprzeczne i zagadkowe. To że formy społeczne, jak wspólnoty rodzinne i klanowe oraz ich wzajemne powiązania były zawsze nadrzędne w stosunku do jednostki i wyznaczały nieodwołalnie jej miejsce i rolę — musiało ukształtować postawy wręcz odwrotne od tych, które zwykliśmy nazywać personalistycznymi. „Dobry Japończyk" — w przeciwieństwie do „dobrego Amerykanina" czy Europejczyka — nie „angażuje się" w rzeczywistość. To raczej rzeczywistość angażuje jego. Nie próbuje jej zmieniać. Sztuka życia polega na możliwie bezkonfliktowym, nienaruszającym świętego „porządku rzeczy" posługiwaniu się istniejącym *status quo*. Waleczni gdy była wojna, Japończycy kapitulowali więc — jak piszą Amerykanie — „gorliwie, uprzejmie, skrupulatnie". Co nie przeszkadza, że ich opór wobec Ameryki istniał zapewne zawsze pod gładką powierzchnią „przepisowych" stosunków między zwyciężonym a zwycięzcą. Członkowie protegowanego przez Amerykanów *„Sokyio"* uważali zapewne za rzecz najnaturalniejszą w świecie potakiwać gorliwie możnemu protektorowi, myśląc i robiąc jednocześnie to, co myśleli i robili. „Uchylanie się od otwartych konfliktów" jest uświęconym tradycyjnymi warunkami sposobem postępowania narodu, który — czcząc z zasady to, co „już istnieje" — musiał zawsze poruszać się jak w składzie porcelany. Charakterystyczne jest, że Japończycy nie załatwiają na ogół nigdy żadnych sporów inaczej niż przez pośredników: mogliby bowiem naruszyć niechcący formy czy hierarchie, a naruszyć formy to „stracić twarz". Wyższość mężczyzny nad kobietą nie dopuszcza możliwości oporu z jej strony. W praktyce jednak, jak wiadomo, mężczyzna może zawsze „dostać kosza". Kiedy w Japonii chłopak próbuje wkraść się w nocy do pokoju dziewczyny, zawiązuje twarz chustką do nosa. Gdyby został wyrzucony za drzwi, może zawsze zachować w ten sposób poczucie własnej godności: może, mianowicie, myśleć —

lub twierdzić, że nastąpiło to wyłącznie dlatego, że nie został poznany.

„Kult form" jest więc, jak widzimy, bezpieczny i bywa wygodny. Nic dziwnego, że „dobry Japończyk" pozbawiony nagle dyscypliny lecz też komfortu systemu, który wyznaczył jego miejsce w świecie i „techniki" zachowania w nim „twarzy", przeżywa bardzo głęboki kryzys. Zachód podsuwa mu w miejsce starego systemu model kultury opartej na założeniach inicjatywy i swobodnego wyboru jednostki. Ale „dobry Japończyk" nie ma ani przygotowania, ani przesłanek, ani w gruncie rzeczy ochoty do mierzenia się z życiem jako z sytuacją nieustannego wyboru, i sama nawet zachodnia koncepcja wartości i praw jednostki jest mu głęboko obca. „Wyzwoliwszy się" od oparcia i dyktanda starych hierarchii i form, będzie on więc najprawdopodobniej — szukać nowych. A nie wiadomo kto mu je podsunie — i jakie.

O to właśnie chodzi — jakie. Bo tu możliwe są najrozmaitsze niespodzianki. Optymistyczne przeświadczenie, że doświadczenia ostatniej wojny zaszczepić musiały w Japończykach „moralny wstręt" do faszyzmu, wydaje się dość naiwne. Mówić można raczej może o rozgoryczeniu wobec systemu, który wymagał tak wiele, a w końcu — przegrał. Jak wskazują jednak wyniki cytowanej już wyżej ankiety, rozgoryczenie ustępować zaczyna miejsca badaniu przyczyn przegranej. I okazuje się, że nie system, nie dyktatorzy byli „źli", tylko ich taktyka: „trzeba było nie iść przeciw aliantom, a z nimi".

Ocena ta nie jest niezrozumiała, gdy uprzytomnimy sobie, że „dobry Japończyk" nie ma i nie może mieć skłonności do „wstrętów" moralnych, ponieważ nie ma i nie może mieć zainteresowania dla „obiektywnej" prawdy czy słuszności. W jego kategoriach myślenia takiej rzeczy po prostu nie ma. „Prawdziwe" jest to, co jest „dane" jako japońskie lub jako „dobre" dla Japonii. Kiedy „dobre", czyli sprzyjające potędze świętego kraju, wydawały się na przykład wojny zaborcze, Japończyk był i był szczerze najodważniejszym żołnierzem świata i entuzjastą wojny. Kiedy jednak korzystna ze wszech miar pozycja współczesnych krajów neutralnych sugeruje wręcz odwrotny i mniej kosztowny dla kraju model potęgi, Japończyk jest i jest szczerze zwolennikiem neutralizmu. Pójdzie za niego do więzienia i pójdzie za niego na śmierć, i nie będzie w tym żadnej sprzeczności z tradycjami walecznej Japonii.

W żadnym zresztą z obu wypadków entuzjazm „dobrego Japończyka" nie jest wynikiem realistycznej oceny konkretnych możliwości. Kultura kraju szabli i chryzantemy nie szkoliła do ocen

tego typu. Szkoliła do absolutnej, bezwarunkowej, ślepej wierności a wierność taka jest możliwa dla ideału, którym żyje kraj, ale nie dla jego „realistycznie pojętych", a więc zmiennych, względnych, prozaicznych interesów praktycznych. To, co amerykański publicysta nazwał w cytowanym wyżej artykule „skłonnością do reakcji emocjonalnych", jest więc jeszcze jednym „komfortem" sytuacji, w której ciężar, rozterka i proza odpowiedzialności spoczywa na „zwierzchnikach", a rzeczą szarego człowieka jest wierność i entuzjazm. I tu znów wbrew pozorom nie ma sprzeczności pomiędzy marzycielstwem i wyrafinowaną kulturą osobistą Japończyków a ich fanatyzmem czy okrucieństwem, które są niejako „na cudzy rachunek".

Hierarchiczne, sztywne, nietykalne formy japońskich stosunków społecznych zostały, jak wiemy, prawnie przekreślone. Szinto, skompromitowane przez swe ostatnie wcielenie, zeszło — oficjalnie w każdym razie — do skromnej roli „nieszkodliwych wiejskich tradycji i obrzędów", jak to postulowała amerykańska „reedukacja". 75% miejskiej ludności Japonii deklaruje się jako „niewierzący" (choć 58% czci nadal ołtarze domowe), a 67% studentów zapewnia, że żadna wiara nie jest lub „raczej nie jest" im potrzebna do życia. Z wszystkich innych ankiet jednak wynika zgodnie, że Japończykom współczesnym potrzebne jest przede wszystkim — bezpieczeństwo. Nie tylko bezpieczeństwo od wojny. Też od niepewności, od pustki życiowej, od nacisku obcej kultury, od „udręki niewiedzenia czego ma się chcieć" — jak to najcelniej może określił jeden ze studentów z Tokio.

Być może, że „wiara" w sensie, jaki nadaje jej chrześcijaństwo czy wielkie religie Wschodu, nie jest rzeczywiście lub „raczej nie jest" potrzebna (czy zrozumiała?) dla Japończyków, którzy przez dwa tysiące lat stawiali ponad duszą osoby ludzkiej „duszę doczesności": jej istniejący, japoński, „święty" kształt. Ale cóż począć z pustką, z niepewnością, z tęsknotą czy komfortem ustalonego z góry miejsca na ziemi i ślepej, nie sądzącej, nie potrzebującej wybierać wierności? Może więc w bezwyznaniowej Japonii wiara pomimo wszystko „raczej jest" potrzebna? Ale co może się dziś tą wiarą stać? Pusta dla Japończyków „demokracja"? Chrześcijaństwo, w którym, jak dotąd, szukają „wspólnoty gwarantującej każdemu jego własne miejsce" i „zwycięskiego" (w II wojnie światowej) systemu myślenia, a więc znów — szukają doczesnej formy? Czy — jeszcze raz — nowy kształt starej *Dai Nippon*?

Maria Garnysz

BIBLIOGRAFIA

A. Hauchecorne, *Histoire des Religions*, t. II, Paris 1954.

P. Humbertclaude, *Le shinto aujourd'hui*, „La Vie Intellectuelle", Décembre 1956.

R. Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword*, Boston 1946.

J. Stoetzel, *Jeunesse sans chrysanthème ni sabre*, UNESCO, Paris 1954

F. Shor, J. Launois, *The Exquisite Enigma*, „National Geographic", December 1960.

Japan Today. Symposium issue, „The New Leader", November 28, 1960.

J. Morris, *Contrasts in Coexistence*, „Manchester Guardian Weekly", October 30, 1959.

alez, *Między biegunami: Sztylet i Poemat*, „Świat" nr 22, 28 maja 1961.

HALINA BORTNOWSKA

KOŚCIÓŁ, LAICYZM I KULTURA MASOWA

Co z tą kulturą masową? Sprawa staje się coraz bardziej aktualna i nic dziwnego, że coraz więcej wypowiedzi skupia się koło niej. Kisielewski dyskutuje z Wujem w Tygodniku, Turowicz i Wilkanowicz zastanawiają się na KULu (i gdzie indziej) nad katolicką kulturą jutra i modelem katolika na dziś, Skwarnicki martwi się techniczną zabawą, nawet Kołakowski w „Małych Tezach" coś do tego ogródka dorzuca. Wreszcie Ks. bp Kominek zabiera głos podczas Tygodnia Socjologicznego na KULu przeprowadzając refleksję nad moralną i religijną rzeczywistością współczesnego społeczeństwa i perspektywami na przyszłość. Gdyby dodać do tego jeszcze wszystkie prywatne i półprywatne dyskusje — ileby się materiału zebrało.

Może więc warto i trzeba co nieco posystematyzować. To będzie właśnie taka próba — z własnych jednak pozycji. W tego typu sprawach tak trudno o obiektywizm w referowaniu, że nawet do niego nie pretenduję. To, co oferuję — to reminiscencje i wnioski z lektury, a może jeszcze bardziej z licznych wewnętrznych i zewnętrznych dyskusji.

Laicyzm a masowość.

Laicyzm nie jest czymś jednoznacznym w wyrazie — są różne typy i sensy autentycznej świeckości. Nawet jeśli, jak się utarło, zawęzimy termin do sensu, w którym oznacza on walkę z religią jako taką — i wtedy jeszcze nie jest to zjawisko łatwe do określenia. Tu na użytek dalszych rozważań chcę wyróżnić dwie odmiany laicyzmu — elitarny i masowy. Różnica między nimi to nie różnica ilościowa, lecz różnica treści, stylu, funkcji.

Laicyzm masowy.

Zjawisko masowe, to zjawisko, które nie tylko dotyczy wielkiej ilości ludzi jednocześnie — jego cechą charakterystyczną jest brak osobistych kontaktów i bezpośrednich powiązań między przeżywającymi przy jednoczesności przeżyć. Widownia teatru reagująca oklaskami, zastygająca we wzruszeniu — jest jeszcze jakąś wspólnotą. A czy jest nią milionowy krąg odbiorców telewizyjnego programu? Już chyba nie.

Dla wielu ludzi niemal w tym samym czasie, pod wpływem tych samych bodźców Bóg staje się odległą abstrakcją, a kościół obojętną lub podejrzaną mafią. Ci ludzie nie komunikują się ze sobą bezpośrednio — to nie jest jakiś ruch czy spisek, to reakcja na pewne bodźce. Masowa, bo bodźce działają na masy, występują niemal powszechnie — przynosząc skutki tam, gdzie istnieje odpowiednie podłoże. Cechą tych skutków jest pewien automatyzm, brak elementu przemyślenia i świadomej decyzji. Wielu ludzi niepostrzeżenie rezygnuje z Boga, nie zauważając nawet kiedy istotnie przeszli na pozycje laickie. Laicyzm jako zjawisko masowe łączy się z treścią i tendencjami panującymi w kulturze masowej danego terytorium i epoki. Taka kultura może zawierać elementy wrogie wobec religii, zwalczające ją — albo też może być tak, że Bóg jest w niej tylko nieobecny, nie występuje. Ta nieobecność nie musi być zupełna; wystarczy jakieś podstawowe wykrzywienie, zafałszowanie Jego obrazu, Jego roli, aby skutkiem była — w dalszej przynajmniej perspektywie — laicyzacja.

Nie wydaje się, aby treści wrogie religii były w jakiś konieczny sposób powiązane z kulturą masową. Jej odbiorcy nie są na ogół urodzonymi ateistami. Obecność tych elementów zależy od tendencji elity producentów kultury masowej a nie jej odbiorców.

Laicyzm elitarny? — chyba znów nie jeden.

Cechą każdej elity jest osobisty i świadomy stosunek do wyznawanej ideologii. Nie ma elity bez zaangażowania. Lecz bywa zaangażowanie i zaangażowanie. Zdając sobie sprawę, że upraszczam zagadnienie subtelne i złożone, decyduję się jednak na wyodrębnienie dwóch typów laickiej elity.

Elita racjonalistyczna. Tu jako główny motyw działa postulat uczciwości intelektualnej. Termin „racjonalistyczna" nie jest najlepszy. Może wywołać niewłaściwe skojarzenia. Do przekonań laickich można dojść nie tylko na bazie racjonalizmu filozoficznego (nawet racjonalizm nie bardzo im sprzyja). Nie to jest najważniejsze. Istotny jest intelektualny charakter tego zjawiska, fakt, że

chodzi o przekonania teoretyczne, o taką a nie inną wizję świata, a więc jakoś o prawdę. Tego typu laicyzm odcina się od propagandy jako metody oddziaływania. Jego właściwym narzędziem jest dyskusja i do niej zmierza, potrzebuje jej. Dyskusje mogą mieć różne skutki — jednym z najczęściej spotykanych jest rozbudzenie głębszych zainteresowań, impuls do aktywnych poszukiwań myślowych, nawiązywanie osobistych kontaktów ze współposzukiwaczami. To wszystko sprawia, że u źródeł treści wrogich religii w kulturze masowej rzadko odnajdujemy bezpośrednie działanie racjonalistycznej elity laickiej.

Jest jeszcze jakaś inna elita laicka.

To nie są poszukiwacze prawdy, lecz ludzie o zdecydowanych upodobaniach, które chcą szerzyć — za każdą cenę. Tworzą elitę, bo są zaangażowani czynnie w sprawę laicyzacji kultury, nie są biernymi podmiotami procesów zachodzących w kulturze masowej. Mają tendencje wychowawczo-propagandowe, chcą tę kulturę kształtować, dobierać wartości, które mają w niej być reprezentowane. Chcą eliminować to wszystko co ma charakter religijny — ale dlaczego? Bo takie czy inne przeżycia zraziły ich do religii i kościoła, bo tych rzeczy nie rozumieją, czy nie lubią — często nie z własnej winy. Można zrozumieć ich kompleksy, ale to nie zmienia faktu, że nie kierują się względami obiektywnymi, lecz własnym upodobaniem, gustem, smakiem czy niesmakiem. Że w ich postawie jest element fanatyzmu — niebezpieczny, choćby nie ujawniał się w tendencji do stosowania środków bogatych. Niebezpieczny bo stwarza bariery, zawęża czy to laickie czy religijne pojęcie bliźniego. (Mimochodem może warto tu przypomnieć, że przypowieść o miłosiernym samarytaninie wyjaśniająca pojęcie bliźniego, w swym kontekście historycznym wskazuje właśnie na dezaktualizację barier politycznych i wyznaniowych wobec konkretnego ludzkiego cierpienia). Trudno pozytywnie oceniać rolę takiej walczącej elity w procesach integracyjnych. Jej charakter niewątpliwie nie sprzyja szerokiej integracji, lecz powstawaniu grup zwalczających się nawzajem. Pewne grupy społeczne scalają się poprzez walkę — ale ich wewnętrzna integracja nie musi prowadzić do integracji społeczeństwa jako całości. Jest też oczywiste, że treści wrogie religii wchodzące w skład treści kultury masowej mogą być wchłaniane biernie, jak cała jej zawartość i wraz z nią. Kultura masowa nie jest aktywnie laicka ze swej istoty. Lecz czy nie cechuje jej inna odmiana laicyzmu — laicyzm nieobecności?

Czy Bóg w całej swojej pełni może być obecny wśród treści kultury masowej? Czy bierność percepcji i wewnętrzne wyobcowanie z jakiejkolwiek wspólnoty — charakterystyczne dla kultury

masowej — pozostawiają miejsce i szansę dla przeżywania wartości religijnych?

Biskup Fulton Sheen przemawia w telewizji — to prawda. Ale czy jego konferencje — jeśli są naprawdę dobre — nie przełamują konwencji masowości? Czy nie są nawiązaniem osobistego kontaktu — bezpośredniego choć za pośrednictwem środków technicznych? — Katolicyzm jest religią wspólnoty, i bez wspólnoty nie ma autentycznego przeżywania jego wartości. Nie ma też religii bez wyboru, bez zaangażowania. Tam więc, gdzie dezintegracja i dehumanizacja jest zupełna — laicyzm nieobecności musi być faktem. Kultura masowa — w tej mierze w jakiej jest zdepersonalizowana — nie może być kulturą religijną.

Czy nie ma więc katolicyzmu masowego?

Przeprowadzenie jakiejkolwiek typologii katolicyzmu — sporo ich ostatnio oglądamy — jest bardzo trudne ze względu na wielość i funkcjonalną różnorodność elementów, które się nań składają. To zjawisko nie mieści się w kategoriach czysto socjologicznych. Jest w nim czynnik niewymierny: to, co nadprzyrodzone. Typologia wymaga rozróżnień — nie przeprowadzonych dotąd w dostatecznie szerokim zakresie i niespopularyzowanych. Trzeba wiedzieć co jest naprawdę wieczne, a co jest tylko wyrazem tego co wieczne, zrelatywizowanym do określonego terytorium i epoki. Typologia dotyczy nie istoty katolicyzmu, lecz jego ujęć, interpretacji, struktur ideowych i społecznych, jakie tworzą się z jego udziałem. Struktury te nie zawsze są wiernymi odpowiednikami wewnętrznej treści katolicyzmu, stawiają swoje akcenty i stosują swoje nawiasy, przecinki i pauzy — tę interpunkcję trzeba umieć zauważyć i wyjaśnić. W tym sensie można chyba mówić i o katolicyzmie masowym.

Katolicyzm ludowy a katolicyzm masowy.

Te dwa zjawiska chcę z kolei rozróżnić, podobnie jak odróżnia się kulturę ludową od masowej.

Siła liczebna katolicyzmu ludowego może być duża. W Polsce społeczeństwo masowe dopiero się tworzy, a elementy pierwotne, właśnie ludowe jeszcze w kulturze, zwłaszcza w obyczajowości, nie zanikły. Religijność tradycyjna, „wiara ojców" do tych elementów należy i ma swoją wersję ludową. Dominuje w niej tradycja w sensie przekazywania z pokolenia w pokolenie, troska o czystość i całość depozytu, o jego bezpieczeństwo. Jego posiadacze i strażnicy tworzą — szerszą lub węższą — grupę zamkniętą, z trudem i raczej wyjątkowo dopuszczają obcych do partycypacji. Jest to oczy-

wiście obraz przejaskrawiony. Nie sądzę, aby przedstawiał on rzeczywistość — raczej już stan, do którego zdają się zmierzać pewne tendencje, nieosiągalny w konkretnych warunkach. Warunki też nie tylko gospodarcze czy polityczno-społeczne, lecz i psychologiczne sprawiają, że ten typ religijności jest w recesji. Zamiera wraz z całą kulturą ludową, której źródła wysychają w miarę postępu dezintegracji struktur społecznych, w których miała oparcie.

Katolicyzm masowy reprezentuje tendencje przeciwne: dominuje w nim nie tradycja w aspekcie czasu, lecz tradycja aktualnego środowiska, zjawiska przystosowania do otoczenia, wchłanianie treści obecnych w atmosferze, działających poprzez środki masowej komunikacji. Postawa jest otwarta — lecz mało krytyczna, podatna na zafałszowania i zobojętnienie. Katolicyzm masowy jest jakoś sympatyczny przez tolerancję, tendencje do koegzystencji, brak zacietrzewienia, plastyczność — lecz jednocześnie jest niepokojąco płytki, niespójny, rozrzedzony do granic laicyzmu. To znów obraz wyabstrahowany — w praktyce przeważa w Polsce chyba jakaś mieszanka ludowo-masowa — dziwaczny i nieobliczalny twór ni z pierza ni z mięsa — przejawiający zależnie od proporcji i charakteru działających bodźców wady i zalety obu typów.

Dwa typy elity katolickiej.

Obie formy „popularnego" katolicyzmu zdają się posiadać swoje elitarne odpowiedniki, powiązane z nimi ideowo i funkcjonalnie. Z ludowością kojarzy się jakoś swoisty arystokratyzm. Struktura tradycyjna sprzyja istnieniu ustalonej hierarchii — i zamkniętego jądra grupy elitarnej. Jądro to nie jest zamknięte w tym sensie, jakoby jego skład osobowy był zawsze ten sam, czy przynależność dożywotnia i dziedziczona. Zamknięcie elity tradycyjnej to jedyna w swoim rodzaju izolacja nie wykluczająca oddziaływania na „lud", lecz wykluczająca głębszy osobisty kontakt, realną współpracę. Aby współpracować — trzeba wejść do elity. Nie ma współpracy poza kręgiem wybranych. To jest izolacja, zamknięcie — choćby zostać wybranym nie było trudno, choćby w zasadzie, a nawet realnie wejście do zamkniętego kręgu było dla każdego otwarte, jeśli... Właśnie — jeśli. Ten warunek to zawsze jakieś wyjście z macierzystego środowiska, zerwanie pewnych więzi. Wychodzi się aby powrócić — zgoda. Ale wraca już nie ten sam człowiek. Wraca obywatel innego świata — może wykorzystywać dawne koneksje: ale już nie jest stąd. Przykładem może być tradycyjny styl pracy misyjnej zakonów. Rzecz jest subtelna — trudno ją adekwatnie opisać — a jednak jakoś się ją wyczuwa.

Znamiennymi wypaczeniami życia religijnego — chyba tak

można to określić — wywołanymi zamkniętą postawą elit katolickich są tendencje do teokracji, klerykalizm, tarcia wewnętrzne, brak współpracy pomiędzy różnymi ośrodkami elitarnymi prowadzący do walki konkurencyjnej w stylu monachomachii.

Społeczeństwo masowe — jeśli ma w ogóle istnieć jako społeczeństwo musi posiadać elity: one to stanowią ośrodki, pierwsze ogniwa procesów integracji. Elity scalające — muszą być otwarte. Skupione wokół wartości religijnych stają się zaczynem wspólnot realizujących te właśnie wartości — lecz nie wyrywających swych członków ze wspólnot innych, opartych na innego typu czynnikach wiążących. Brak sztywnej struktury charakterystyczny dla społeczeństwa masowego umożliwia integrację jakby wielokierunkową, według różnych pionów wartości, różnych choć ze sobą niesprzecznych.

Wynikiem kompleksu różnych procesów integracyjnych będzie, jak można się spodziewać — społeczeństwo pluralistyczne. Więź religijna będzie w nim jedną z wielu więzi — oby jak najszerszą choć nie jedyną. Działanie religijnych elit otwartych nie prowadzi do teokracji, lecz do obecności Boga i chrześcijaństwa w kulturze, obecności, która świadczy o Jego transcendencji, przerastaniu wszelkich koncepcji i tworów ludzkich dobitniej niż napisy „Gott mit uns" — w jakim by nie były języku.

Pluralizm czy teokracja?

W ostatnim zdaniu już jakoś mieścił się wybór. Królestwa tego świata wydają się być i zbyt niepewne i zbyt niesprawiedliwe, aby ofiarować je Bogu. Teokracja — jakakolwiek — łączy rządy Boże z istnieniem i władzą takich czy innych instytucji, a więc z czynnikami pozaosobowymi, ustawia je na płaszczyźnie prawnej, właściwej dla stosunków formalnych, umownych, depersonalizuje relację Stworzyciel — stworzenie. Chrześcijanie — dzieci Boże. Ojciec jest w jakiś sposób Panem, Władcą — ale przecież nie jest dyrektorem instytucji, i nie tak, nie od tej strony nami rządzi. Teokracja jest jakimś naruszeniem praw, suwerenności Boga jako Osoby. Bóg może posługiwać się instytucjami, ale nie jest nimi związany i z wyjątkiem Kościoła żadna instytucja nie ma mandatu, aby posługiwać się Jego autorytetem. Autorytet Kościoła nie jest też autorytetem właściwym mu z tytułu, że jest instytucją, lecz autorytetem narzędzia, o którym można mieć uzasadnioną pewność — pewność wiary — że jest narzędziem Boga-Osoby. Powiedzenie „Bóg mówi przez Kościół" — trzeba rozumieć bardziej dosłownie. Nie mieszać autorytetu Boga z najczcigodniejszym nawet autory-

tetem wiekowego doświadczenia i wspaniałej struktury kulturalno-cywilizacyjnej.

Teokracja — będąc nadużyciem — prowadzi ostatecznie do laicyzmu. Im mocniej wiąże się w świadomości ludzi rządy Boże z trwaniem określonych instytucji społecznoprawnych — które to trwanie nie jest z konieczności wieczne — tym łatwiej klęska teokracji pociąga za sobą pustkę ideową, laicyzm nieobecności — a nawet triumf laicyzmu fanatycznego, reakcji na nieuniknione błędy i niesprawiedliwości rządów teokratycznych. W społeczeństwie pluralistycznym wartości i siły religijne działają od wewnątrz, wypełniając zastane instytucje żywą nieformalną treścią. Czasem ta treść rozsadza instytucje zbyt ciasne, nie dostosowane do ludzkich wymiarów. To, co rozpada się pod ciśnieniem żywych treści — może być bardzo wielkie, szanowne i możemy być do tego bardzo przyzwyczajeni — ale dobrze chyba, że się rozpada. Tak na przykład zaczynają się rozpadać ideologie, mity i fakty państw narodowych — a na ich miejsce wyrasta — pod naciskiem życiowych konieczności — imperatyw międzynarodowej, ogólnoludzkiej współpracy.

Niektóre wyniki refleksji i wnioski prawie programowe.

Zrelacjonowane powyżej dostrzeżenia zdają się prowadzić do konkretnych choć ogólnych wniosków. Dokonująca się w Kościele *accomodata renovatio* musi oprzeć się na elitach otwartych. Ten kierunek, ten styl trzeba szerzyć i poprzez wychowanie i poprzez możliwe do przeprowadzenia — już nawet widoczne — zmiany w systemie i funkcjonowaniu „aparatu kościelnego". Sądzę, ze do tego właśnie zmierzają sformułowane przez ks. bpa Kominka w jego referacie wygłoszonym na KUL — cztery warunki ekspansji Kościoła we współczesnym społeczeństwie, jego udziału w nowej fali humanistycznego odrodzenia. Oto one (streszczam z pamięci):

1 — Zachowanie i pogłębienie nurtów zapoczątkowanych upadkiem państwa kościelnego.

2 — Redukcja elementu instytucjonalnego w Kościele — wzrost miłości i miłosierdzia w wyniku lepszego pojmowania Bożej mądrości i miłosierdzia.

3 — Szeroka mobilizacja laikatu — powrót do swoistej „demokracji" Kościoła pierwszych wieków, do której nam obecnie daleko.

4 — Zrozumienie postaw, tendencji i potrzeb współczesnego człowieka — trafne odczytywanie znaków czasu, dzięki wykorzystaniu osiągnięć nauk społecznych.

Optymizm czy pesymizm?

Nie próbuję tu oceny sytuacji na krótkę metę. Te zwykle dezaktualizują się prędzej niż dotrą do czytelników. Pojęcie optymizmu — i pojęcie pesymizmu domagałoby się też nie jednego uściślenia. Wolę więc mówić o niepokoju i o nadziei. Te pojęcia mniej są obciążone filozoficznym balastem. Niepokój o przyszłość wydaje się uzasadniony, gdy uczestnicząc w życiu społeczeństwa masowego — jako szary człowiek, właśnie jeden z masy — widzi się głębię dezintegracji społecznej. I u nas jest już samotny tłum — może jeszcze nie tłum, raczej mały tłumek, to prawda, ale jakże smutny. (Nawet techniczną zabawę ma w nie najlepszym gatunku). Niepokój także ogarnia, gdy widzi się wykruszanie się dawnych grup zamkniętych, które nie przekształcają się w grupy otwarte, czynne elity nowego społeczeństwa — lecz raczej ulegają dezintegracji czy po prostu wymierają. Ich swoiste piękno ginie — a trudno tworzyć socjologiczne rezerwaty. Tylko nowa sprężysta integracja — gdyby nastąpiła dość prędko — mogłaby uratować wiele wartości — takich np. dawnych wiejskich wspólnot parafialnych, bractw, stowarzyszeń itp. Byłoby to jednak zjawisko raczej bez precedensu — pokojowe przejście bez strat od jednej struktury społecznej do innej. Może historycy znają takie przykłady: dobrze byłoby o nich pisać — póki ich nie znamy, niepokój może tylko wzrastać. Wreszcie i sam koegzystencjalny pluralizm byłby chyba nową fazą w rozwoju ludzkości — a jak wiele wymaga on od natury ludzkiej. Jak głębokie przemyślenia i jak wielka życzliwość skierowana ku wszystkiemu co ludzkie jest jego warunkiem. Czy to czasem nie musiałoby być społeczeństwo świętych? A na powszechne uświęcenie trudno liczyć. Może nie jest tak źle — ale to pewne przynajmniej, że jedyne wyjście, jedyny ratunek jaki widzimy — nie jest łatwy.

Ks. bp Kominek zarzucał katolikom świeckim zbytni niepokój, który nazwał pesymizmem. Jego zdaniem niesłusznie jesteśmy przytłoczeni wizją świata, który rozprasza się i rozpada odchodząc od Boga, prawdy i elementarnych ludzkich wartości. Gdzie jest wasza nadzieja? — pytał.

Trzeba rozróżnić — czego dotyczy nadzieja — a co jest przedmiotem niepokoju.

Obawiamy się, czy nasze odczytanie potrzeb społecznych, dróg i metod działania jest prawidłowe i adekwatne. Niepokój jest konsekwencją trzeźwego widzenia świata i własnej niewystarczalności. Jeśli ludzka wolność i ludzkie działanie nie jest fikcją — jeśli jest Bogu naprawdę potrzebne — to są powody do niepokoju. Są i powody do nadziei: nowa fala niesie ze sobą wyzwolenie dla

wielu autentycznych postaw i wartości. Jest w niej bogactwo różnych szans. Życie religijne może w niej uzyskać niezrealizowaną dotąd pełnię. Ale te wszystkie możliwości mogą zostać zmarnowane, tak łatwo mogą zostać zmarnowane, tak się już marnują. Istnieje Opatrzność, istnieje miłosierdzie samego Boga, który nas zbawia. To prawda i bez niej nie możnaby mówić o niepokoju — tylko o rozpaczy.

Jeśli chrześcijaństwo nie ma być „różowe", naiwne, jeśli chcemy uczciwie przyznać, że palec boli, nawet nie tylko palec, bolą wszystkie połamane kości — to realny niepokój i realna nadzieja muszą łączyć się ze sobą, jak u mistyka prawdziwe cierpienie i prawdziwe szczęście.

Nie trzeba mieć za złe niepokoju. Na reprymendę zasługiwałoby raczej niefrasobliwe lekceważenie rzeczywistości, bezmyślne zadufanie, że co było i tyle przetrwało, to też nadal przetrwa. Może zresztą jest tu jakiś społeczny podział ról — ma istnieć i Kościół zaniepokojony i Kościół pełen nadziei. Nie trzeba ich tylko rozdzielać, bo wtedy rodzą się herezje — zwątpienia i fałszywe ufności.

W życiu katolika — autentycznego — jest miejsce na wszystko naraz: na niepokój i nadzieję, na szczęście i cierpienie, posiadanie i wyrzeczenie — i dlatego to życie ma pełne ludzkie wymiary.

Halina Bortnowska

WIT MARCISZ

O BEŁKOCIE POZYTYWNIE

(Głos raczej niepoważny w kontrowersji Grzegorczyk – Gogacz)

Mój stosunek do metafizyki tomistycznej da się wyrazić krótko: nie rozumiem ani w ząb. Nie rozumiem, choć wpijałem chciwy wzrok w dzieła Swieżawskiego i Krąpca, choć uczęszczałem na wykłady głoszone przez natchnionych luminarzy tomizmu, choć słyszałem zapewnienia Mieczysława Gogacza, że metafizyka nie przekracza możliwości percepcyjnych przedszkolaka. Był czas, kiedy wstydziłem się tego kalectwa, był także czas, kiedy się nim chlubiłem (człowiek nawet z kalectwa potrafi być dumny, wystarczy np. uznać je za rzecz oryginalną). Teraz ani się wstydzę, ani chwalę, tylko ze zdziwienia się nie posiadam, że tak odmienni bywają ludzie, od jednej przecież matki Ewy ród swój wiodący.

Ale trzeba coś bliższego powiedzieć o tym moim nierozumieniu. Wydaje mi się, że wiem, co ma na myśli M. Gogacz, gdy mówi, że tym, co różni x od nicości jest x (tłumaczę to sobie na równanie: $x - x = 0$). Potrafię także, po żmudnej analizie, percypować taki oto passus pióra wyżej wymienionego: „Mogę więc powiedzieć, że jeżeli coś nie jest nicością, jeśli istnieje jakiś $x = y$, to istnieje jakiś przedmiot o swoistych, sobie właściwych cechach (istota), które nie są tylko czymś pomyślanym, lecz są realnym elementem przedmiotu dzięki temu, że ten przedmiot posiada to, co go wprowadza w porządek realnych konkretów (istnienie)". Ja też mogę za autorem tak powiedzieć, ale po co? Nie czuję najmniejszej potrzeby mówienia o rzeczach tak prostych w sposób tak stylistycznie skomplikowany. Zamiast opowiadać długo o tym, że coś różni się od nicości dzięki istnieniu, wolałbym porozmawiać o polityce albo w milczeniu pogapić się na świat za oknem. Albo, ostatecznie, poczytać sobie *Metafizykę rzeczy żywych*, z której się dowiem, co czuje Andrzej Grzegorczyk w różnych okolicznościach życia.

Wolałbym. Ale z tego bynajmniej nie wynika, że podobnych preferencji wymagam od dra Gogacza. Naprawdę, świetnie to rozumiem

(wydaje mi się, że jak nikt na świecie), iż moje potrzeby i gusty nie są żadną normą dla moich bliźnich. Mogę je krzykliwie głosić, obnosić się z nimi po ulicach, ubliżać tym, co myślą inaczej, ale nie wymagać ze śmiertelną powagą, by dokonano znormalizowania ludzkich umysłów przez przykrojenie ich do mojego. Dlatego sądzę, że cytowany wyżej bełkot wcale nie jest bełkotem dla jego autora. Wierzę, iż pod pozornym stekiem truizmów kryje się może autentyczne, cenne poznawczo przeżycie, które dla mnie akurat jest niedostępne. W filozofii nie można chwytać za słowa, ponieważ słowa są tylko pianką, za którą nieraz bywa treść bardziej zawiesista. Biedna byłaby filozofia, gdyby tylko tyle było w niej myśli, ile zdołała filozof zamknąć w słowach. Język filozoficzny składa się niejako z samych aluzji i półsłówek, które rozumieją wtajemniczeni — ci, co doświadczyli podobnych przeżyć wobec Rzeczywistości.

Nie mam pretensji do p. Gogacza za to, że nie rozumiem jego aluzji. Nie mam także pretensji do siebie za to, że ich nie rozumiem. Ani do p. Gogacza, że nie rozumie moich. Także p. Gogacz nie powinien mieć do mnie pretensji. Słowem, nikt do nikogo nie powinien mieć pretensji, choć wszyscy powinni się kłócić, skakać sobie do oczu i jak najgłośniej zachwalać wobec gapiów swój towar filozoficzny (są to wszystko rzeczy nieszkodliwe: na zachwalanie tylko ci się nabiorą, co od urodzenia myślą podobnie, a i krytyka nie zawadzi, jako że ludzie są na nią nieźle opancerzeni).

Ale niech nikt nie wyrokuje z powagą arbitra, że pan taki a taki nie ma w filozofii nic do powiedzenia. Jarmark filozoficzny z wyzwiskami? Owszem! Ale nie trybunał sędziowski!

Co jest bezsensem dla jednego, dla drugiego ma właśnie sens. Bo sens bierze się z przeżycia. Skoro ktoś bełkotem zdradza jakiś stan wewnętrzny, to ten bełkot już coś oznacza: właśnie ów stan wewnętrzny. I wtedy już ma sens, jest czymś więcej niż czystym bredzeniem.

Trzeba natomiast piętnować bez miłosierdzia wszelki werbalizm czyli taką mowę, za którą nie stoi żaden stan wewnętrzny, żadna intuicja, a tylko mechaniczny nawyk kojarzenia wrażeń. Wtedy jednak szkoda słów na pomstowanie. Najlepiej uśmiercać milczeniem.

Pan Grzegorczyk i pan Gogacz mówią, każdy w sposób sobie właściwy, o swoim przeżyciu świata. Tak się składa, że przeżyć p. Gogacza nie podzielam, choć je szanuję, a przeżycia p. Grzegorczyka w części podzielam i skłonny jestem z nim razem widzieć funkcję filozofii w „wymierzaniu sprawiedliwości widzialnemu światu", czyli w aktach wartościowania. Które zaś z tych myśli nazwać metafizyką, to naprawdę nie jest najważniejsze (obaj dyskutanci za dużą chyba wagę przywiązują do tego słowa). Ludzie pod metafizyką rozumieją nie tylko teorię bytu i nie tylko refleksję nad war-

tością życia, ale także wywoływanie duchów, spiski czarownic oraz reakcyjne knowania, by świat zatrzymać w miejscu. Jedno znaczenie więcej, jedno mniej, to nie robi różnicy, jeśli widać z kontekstu, o które znaczenie chodzi; nie ma zaś obawy, by ktoś pomyślał, że Grzegorczykowi i Gogaczowi chodzi o to samo.

W tym wszystkim, co się wyżej rzekło, nie chciałem wyrazić zwątpienia w możliwość filozofii ścisłej i naukowej. Taka utopia jest bardzo cenna, jeśli mobilizuje do wysiłków, które ją choć trochę przybliżą. Sam jestem tego rodzaju utopistą. Ale nie sądzę, by ów świetlany ideał skłaniał do wzgardy wobec filozofii będącej tylko próbą zakomunikowania przeżyć. Widzę linię łączącą punkty krańcowe: na początku jest bełkot (byle autentyczny!), na końcu język o maksymalnej precyzji; ideału najprawdopodobniej nie osiągniemy, ale wyznacza on kierunek drogi.

Sposób filozofowania uprawiany przez p. Gogacza i przez wielu innych ludzi wydaje mi się dość daleki od ideału ścisłości, bo przecież suchość i niezrozumiałość, to jeszcze nie to samo, co precyzja. Jeśli mogę do tego filozofowania odnosić się z szacunkiem, to dokładnie na tej samej zasadzie, na jakiej szanuję filozofię typu Grzegorczykowego: jako wyraz ludzkich przeżyć, z których jedne są mi akurat bliskie i zrozumiałe, inne zaś ukryte pod zawiłym szyfrem, ale jedne i drugie są — jak mniemam — równie autentyczne.

Nie odbierajmy więc sobie zbyt łatwo miana filozofów. Powiedział już nieśmiertelny Platon, że żadna istota mądra nie filozofuje, bo kto szuka mądrości, ten jej nie ma. A zatem nasz sąd o umysłowości przeciwnika nic nam nie powinien przeszkadzać, byśmy go, mimo wszystko, uważali za filozofa.

Wit Marcisz

POST SCRIPTUM

Powyższe poglądy napisałem dnia 25 maja 1961 r. rano. Być może, tegoż dnia wieczorem będę miał już odmienne poglądy. Dlatego prosiłbym ewentualnych adwersarzy, aby dyskutowali z samym tekstem, a nie z jego autorem, który może będzie wtedy krążył po całkiem innych ścieżkach w kraju filozofów.

Niech nikt nie czyni zarzutu z podobnej płochości, albowiem niezmienność poglądów przystoi tym najwyżej, co głoszą z Namaszczeniem prawdy ostateczne; nie przystoi natomiast błaznom, wykrzykującym swe monologi, to na nogach, to znowu na głowie, ku uciesze jarmarcznej gawiedzi.

W. M.

C. S. LEWIS

PROBLEM CIERPIENIA

VI.
CIERPIENIE

Skoro życie Chrystusowe jest pod każdym względem przykre dla natury, dla mojego „ja" i dla „mnie" (gdyż w prawdziwym życiu na wzór Chrystusa trzeba je pozostawić za sobą, utracić i pozwolić im umrzeć), przeto w każdym z nas natura buntuje się przeciwko niemu.

Theologia Germanica, XX.

1.

W jednym z poprzednich rozdziałów starałem się wykazać, że samo istnienie świata, w którym dusze mogą się spotykać, zawiera już w sobie możliwość cierpienia. A gdy dusze stają się złe, z pewnością wykorzystają tę możliwość, by sobie wzajemnie szkodzić. I to jest przyczyną może czterech piątych cierpień ludzkich. To ludzie, a nie Bóg, wytworzyli narzędzia tortur, batogi, więzienia, niewolnictwo, broń palną, bagnety i bomby; to ludzkie skąpstwo i ludzka głupota, a nie sknerstwo przyrody, powodują nędzę i przepracowanie. Ale niemniej pozostaje jeszcze poza tym wiele cierpienia, którego nie można nam przypisać. Zresztą nawet gdyby każde było dziełem człowieka, chcielibyśmy poznać przyczynę, dla której Bóg daje najgorszym z ludzi[1] tak szerokie pozwolenie torturowania bliźnich. Stwierdzić — jak to zrobiliśmy w poprzed-

[1] Może słuszniej byłoby tu powiedzieć „ze stworzeń". Bo wcale nie odrzucam poglądu, że „przyczyną sprawczą" choroby, a raczej niektórych chorób, może być istota stworzona, nie będąca człowiekiem. Pismo św. szczególnie łączy działanie szatana z chorobą w Księdze Joba, w Ew. św. Łukasza 13, 16, w I liście do Koryntian 5, 5 i może również w I liście do Tymoteusza 1, 20. W obecnym stadium naszych rozważań jest to jednak obojętne czy wszystkie wole stworzone, którym Bóg pozwala dręczyć innych, są istotami ludzkimi.

nim rozdziale — że dla takich stworzeń, jakimi teraz jesteśmy, dobro oznacza przede wszystkim uzdrowienie i naprawę — to jeszcze nie wystarczająca odpowiedź. Nie każde lekarstwo ma zły smak; a gdyby nawet go miało, już to samo stanowiłoby jeden z tych niemiłych faktów, które chcielibyśmy sobie móc wytłumaczyć.

Zanim pójdziemy dalej muszę podjąć zagadnienie poruszone w rozdziale II. Napisałem tam, że ból poniżej pewnego stopnia intensywności nie jest przykry i może nawet sprawiać przyjemność. Zapewne chcieliście na to odrzec: „W takim razie nie trzeba tego nazywać bólem" i może macie rację. Ale prawdą jest, że słowo „cierpienie" ma dwa znaczenia, które trzeba nam teraz rozróżnić: *A*, pojęte w sensie czysto fizycznym, to jest specyficzny rodzaj odczucia, prawdopodobnie przekazywany przez przeznaczone do tej funkcji włókna nerwowe, który rozpoznajemy jako ból niezależnie od tego, czy on jest człowiekowi wstrętny lub nie (np. lekki ból w członkach po zmęczeniu rozpoznaję jednak jako ból, nawet jeśli nie mam nic przeciwko niemu). *B*, jakiekolwiek doznanie fizyczne czy duchowe, które jest dla człowieka wstrętne. Trzeba podkreślić, że wszystkie bóle w znaczeniu *A* ponad pewną miarę intensywności stają się cierpieniem w sensie *B*, ale nie wszystkie cierpienia w sensie *B* przeradzają się w ból w znaczeniu *A*. Cierpienie oznaczone jako *B* obejmuje więc zarówno „ból" jak i „niepokój", „nieszczęścia", „utrapienia", „przeciwności" i „kłopoty" i ono to staje się dla nas właściwym „problemem cierpienia". W dalszym ciągu tej książki słowo: cierpienie będzie użyte w tym znaczeniu i będzie obejmować wszystkie te dziedziny. Bólem w znaczeniu *A* nie będziemy się już zajmować.

Właściwe dobro stworzenia polega na poddaniu się swemu Stwórcy — na zrealizowaniu przez intelekt, wolę i uczucie tego stosunku określonego prostym faktem, że się jest istotą stworzoną. I jeśli stworzenie to spełnia, jest dobre i szczęśliwe. Nie powinno to być dla nas rzeczą trudną, gdyż ten rodzaj dobra zaczyna się na poziomie nieskończenie wyższym od wszelkich stworzeń: sam Bóg, jako Syn, oddaje Bogu, jako Ojcu, w posłuszeństwie synowskim to istnienie, które Ojciec miłością ojcowską wiecznie rodzi w Synu. Oto wzór, który człowiek miał naśladować — i w Raju istotnie naśladował. Bo gdziekolwiek stworzenie oddaje i zwraca w stopniu tak doskonałym swemu Stwórcy otrzymaną od Niego wolę w akcie radosnego i przyjmowanego z radością posłuszeństwa, tam niewątpliwie jest już niebo i działanie Ducha Świętego. W znanym nam obecnie świecie cały problem polega na tym, jak odzyskać to całkowite poddanie się Bogu. Jesteśmy

nie tylko niedoskonałymi stworzeniami, które powinny się poprawić; jesteśmy, jak mówił Newman, buntownikami, którzy muszą złożyć broń. Chcąc dać odpowiedź na pytanie, czemu nasza kuracja musi być aż tak przykra, trzeba przede wszystkim stwierdzić, że zwrócenie i poddanie woli, którą tak długo przywykliśmy uważać za własną, gdziekolwiek i jakkolwiek się dokonuje, jest już samo w sobie dotkliwym cierpieniem. Nawet w Raju, jak przypuszczam, istniała konieczność przezwyciężania jakiegoś minimalnego przylgnięcia do własnej istoty, chociaż tam to przezwyciężenie, jak i posłuszeństwo, było pełne miłości i uniesienia. Ale poddanie woli rozpalonej i rozdętej latami bezprawnej uzurpacji — to jest rodzaj śmierci. Wszyscy pamiętamy, jak ta nasza wola przejawiała się w latach dziecięcych: tę zajadłą, długotrwałą wściekłość za każdym sprzeciwem, te wybuchy namiętnego płaczu, to ponure, sataniczne pragnienie zabicia innych lub siebie raczej niż ustąpienia. Toteż starsze typy wychowawczyń czy rodziców miały zupełną rację mówiąc, że pierwszym zadaniem wychowania jest „przełamanie woli dziecka". Ich metody były często fałszywe, ale myślę, że nie dostrzegać tej konieczności, to odciąć się od zrozumienia praw ducha. A jeśli teraz, gdy jesteśmy dorośli, nie wyjemy już tak głośno i nie tupiemy nogami, to może właśnie dlatego, że nasi „starsi" już w dziecinnym pokoju zaczęli łamać czy zabijać naszą wolę — a po części i dlatego, że te same namiętności przybrały teraz subtelniejsze formy i nauczyły się unikać tej śmierci drogą rozmaitych „kompensat". Stąd konieczność codziennego umierania: choćby nie wiem jak często nam się wydało, że przełamaliśmy już nasze buntownicze „ja", zawsze odnajdujemy je żywe. Samo pochodzenie słowa „umartwienie" wykazuje, że ten proces nie może przebiegać bez udziału cierpienia.

Ale cierpienie czy śmierć, nieodłączne od zniszczenia tej przywłaszczonej władzy nad naszą istotą, nie wyczerpują jeszcze całej sprawy. Paradoksalnie to wyrzeczenie, samo w sobie przykre, staje się łatwiejsze w kontekście cierpienia. Dzieje się to, jak sądzę, w trojaki sposób.

Duch ludzki zazwyczaj nawet nie zaczyna się wyrzekać własnej woli, jak długo mu się dobrze powodzi. A zarówno fałsz jak grzech mają tę właściwość, że im głębiej sięgają, tym mniej ich ofiara zdaje sobie sprawę z ich istnienia; są złem zamaskowanym. Cierpienie nie nosi maski; nie można go wziąć za coś innego — każdy wie, że nie wszystko jest w porządku, jeżeli ono mu dokucza. Masochista nie jest tu istotnym wyjątkiem. Tak sadyzm, jak i masochizm, każdy na swoją stronę, najpierw izo-

lują, a potem wyolbrzymiają pewne stadium lub pewien aspekt normalnej namiętności seksualnej[2]. Sadysta wyolbrzymia w niej moment władzy i panowania nad drugą istotą do tego stopnia, że tylko złe jej traktowanie może go zadowolić. Jak gdyby mówił: „Jestem twoim panem w takiej mierze, że mogę cię nawet dręczyć". Masochista wyolbrzymia dopełniający i przeciwny aspekt tego uczucia i mówi: „Jestem twoim niewolnikiem do tego stopnia, że miłe mi jest nawet cierpienie z twojej ręki". Jeśliby tu cierpienie nie było odczute jako zło, jako obelga podkreślająca zupełne zawładnięcie przez drugą stronę, przestałoby już być dla masochisty bodźcem erotycznym. Cierpienie jest nie tylko złem, którego nie można sobie nie uświadamiać. Możemy trwać z zadowoleniem w naszych grzechach i naszej głupocie — a każdy, kto obserwował obżartuchów połykających chciwie najlepsze potrawy, jak gdyby nie wiedzieli co jedzą, przyzna, że można nie zdawać sobie sprawy nawet i z przyjemności. Ale cierpienie domaga się zawsze naszej uwagi. Bóg szepce do nas wśród przyjemności, mówi w głębi sumienia, ale krzyczy w cierpieniu; jest ono Jego megafonem budzącym ogłuchły świat. Człowiek zły a szczęśliwy zdaje się nie mieć żadnego poczucia, że jego uczynki „nie współbrzmią", nie są zgodne z prawami wszechświata.

Pewna świadomość tej prawdy kryje się za ogólnym przekonaniem, że ludzie źli powinni cierpieć. Nie ma co krzywić się na nie, jak gdyby ono było wyłącznie niskie. W swej najłagodniejszej formie apeluje do powszechnego zmysłu sprawiedliwości. Kiedyś, gdy mój brat i ja jako bardzo mali chłopcy rysowaliśmy przy jednym stole, popchnąłem jego łokieć, tak że niechcący przeciągnął niepotrzebną linię przez środek swego obrazka. Pogodziliśmy się w ten sposób, że pozwoliłem mu przekreślić mój rysunek linią tej samej długości. Postawiłem się więc „na jego miejsce", aby zobaczyć swoje niedbalstwo od przeciwnego końca Ta sama myśl pojawia się na poważniejszym poziomie jako „kara sprawiedliwego odwetu", lub upatrywanie słuszności w tym, „że ktoś dostał tylko to, na co zasłużył". Niektórzy humanitaryści chcieliby usunąć z koncepcji kary wszelkie pojęcie odpłaty czy wyrównania winy i całą jej wartość przenieść całkowicie na odstraszenie innych i poprawę samego zbrodniarza. Nie widzą, że w ten sposób podcinają słuszność każdej kary. Cóż może być bar-

[2] Współczesna tendencja do nazywania „sadystycznym okrucieństwem" każdego „potwornego okrucieństwa" lub okrucieństwa szczególnie potępianego przez autora przyczynia się do pomieszania tych pojęć.

dziej niemoralne niż sprawianie mi cierpienia dla odstraszenia innych ludzi, jeśli ja nie zasługuję na nie? A jeżeli uważasz, że zasługuję, to tym samym już przyjmujesz uprawnienia pewnej „odpłaty". Co może być bardziej oburzające niż uwięzienie mnie i poddanie całemu przykremu procesowi moralnej poprawy bez mojej zgody, jeśli (powtórzmy) na to nie zasługuję? Na trzecim stopniu spotykamy chęć gniewnego odwetu — pragnienie zemsty. Jest ono oczywiście rzeczą złą i wyraźnie zakazaną chrześcijanom. Może jednak już nasze rozważania o sadyzmie i masochizmie wykazały, że najbrzydsze rzeczy w naturze ludzkiej są często wypaczeniami dobrych i niewinnych uczuć. To dobro, którego wypaczeniem jest namiętność zemsty, wynika zadziwiająco jasno z definicji odpłaty u Hobbesa: jest to chęć wyrządzenia przykrości drugiemu człowiekowi, aby go doprowadzić do potępienia jego własnego uczynku. Zemsta traci z oczu ten cel i poprzestaje na środkach, ale sam cel nie jest tu całkowicie zły — zawiera w sobie dążenie, by zło stało się dla człowieka winnego tym samym, co dla wszystkich innych ludzi. Wskazuje na to fakt, że mściciel pragnie, aby ten winny nie tylko cierpiał, ale poniósł cierpienie z jego ręki i wiedział to, i wiedział za co. Stąd pochodzi impuls do zarzucania winnemu jego zbrodni właśnie w chwili wywierania zemsty; stąd też takie powszechnie przyjęte wyrażenia jak: „Ciekaw jestem czyby lubił, gdyby i jemu tak zrobiono" albo „już ja go nauczę". Z tego samego powodu, gdy chcemy komuś nawymyślać, mówimy „niech zobaczy, co o nim myślimy".

Mówiąc o cierpieniach i klęskach jako o „pomście" Boga za grzechy nasi przodkowie niekoniecznie musieli przypisywać Mu złe namiętności. Może rozpoznawali ten pierwiastek dobra w pojęciu odwetu. Dopóki zły człowiek nie uświadomi sobie w swojej egzystencji niewątpliwej obecności zła — w formie cierpienia — dopóty pozostaje uwięziony w iluzji. Dopiero obudzony przez cierpienie zdaje sobie sprawę, że zajął wrogą postawę wobec rzeczywistego wszechświata. Wówczas albo buntuje się (z możliwością znalezienia na późniejszym etapie właściwszego wyjścia i głębszej skruchy), albo czyni jakiś wysiłek przystosowania się, który, jeśli jest trwały, doprowadzi go z czasem do religii. Prawda, że żaden z tych skutków nie jest tak niezawodny teraz, jak w dawnych wiekach, kiedy istnienie Boga (albo nawet i bogów) było szerzej uznawane, ale możemy dostrzec ich przejawy także i w naszych czasach. Nawet ateiści, jak Hardy i Housman, buntują się i wyrażają swoją wściekłość na Boga, chociaż (a może właśnie dlatego) ich zdaniem On wcale nie istnieje. Innych ateistów, jak np. A. Huxleya, cierpienie doprowadza jednak do stawiania całego problemu egzy-

stencji i szukania jakiejś drogi rozwiązania go, przy czym to rozwiązanie, chociaż nie chrześcijańskie, jest nieskończenie wyższe od pyszałkowatego zaspokojenia się laickim życiem. Niewątpliwie cierpienie jako megafon Boga jest groźnym narzędziem — może prowadzić do ostatecznego buntu pozbawionego wszelkiej skruchy. Ale stwarza dla złego człowieka jedyną możliwość zadośćuczynienia. Zdziera zasłonę; wznosi sztandar prawdy na twierdzy zbuntowanej duszy.

Jeżeli pierwszą i najniższą działalnością cierpienia jest rozbicie ułudy, że wszystko jest z nami w porządku, następną będzie zniszczenie naszej iluzji, że wszystko, co posiadamy, obojętnie czy dobre, czy złe, jest naszą własnością i nam wystarcza. Każdy mógł zauważyć, jak ciężko jest zwracać myśli ku Bogu, gdy we wszystkim się nam dobrze powodzi. „Mamy wszystko, czego nam do szczęścia potrzeba" jest strasznym powiedzeniem, jeżeli to „wszystko" nie obejmuje Boga. Uważamy wówczas, że Bóg nam zawadza. Jak pisze gdzieś święty Augustyn: „Bóg chce nam coś dać, ale nie może, bo nasze ręce są już pełne — nie ma miejsca, gdzie mógłby dar Swój złożyć". Albo jak powiedział jeden z moich przyjaciół: „Odnosimy się do Boga jak lotnik do swego spadochronu; zabiera go na wszelki wypadek, ale ma nadzieję, że nigdy nie będzie potrzebował go użyć". Bóg, Który nas stworzył, wie, kim jesteśmy i wie, że nasze szczęście jest tylko w Nim. A przecież nie chcemy tam po nie sięgać, dopóki Bóg zostawia nam jeszcze jakąś inną dziedzinę, gdzie można tego szczęścia z jakim takim prawdopodobieństwem szukać. Dopóki to, co nazywamy „naszym własnym życiem", jest nam przyjemne, nie chcemy go Bogu poddać. Cóż więc może On zrobić dla nas, jak tylko sprawić, aby to „nasze własne życie" stało się mniej przyjemne i zabrać nam te pozorne źródła fałszywego szczęścia? Właśnie przy takiej okazji, gdy Opatrzność Boża zdaje się być najbardziej okrutna, w istocie Boża pokora, uniżenie się ku nam Najwyższego, są najbardziej godne czci i chwały. Dziwimy się widząc nieszczęścia walące się na ludzi przyzwoitych, nieszkodliwych i godnych szacunku — na sprawne, zaharowane matki rodzin albo na pracowitych, oszczędnych sklepikarzy, na tych, co pracowali ciężko i uczciwie na swój skromny zapasik szczęścia i teraz zdają się mieć pełne prawo zacząć się nim cieszyć. Jak wyrazić z dostatecznym współczuciem to, co tu jednak trzeba powiedzieć? Mniejsza o to, że wiem, iż w oczach nieprzychylnych czytelników stanę się niejako odpowiedzialny za wszystkie cierpienia, które staram się tu wytłumaczyć — tak jak do tej pory każdy mówi o świętym Augustynie, że c h c i a ł wysłać wszystkie nieochrzczone niemowlęta do piekła. Ale jeślibym miał kogokol-

wiek odstręczyć od prawdy, to byłaby rzecz olbrzymiej wagi. Błagam więc czytelnika, aby zechciał choćby na tę chwilę uwierzyć, że Bóg, Który stworzył tych poczciwych ludzi, ma jednak rację uważając, że ich skromny dobrobyt i powodzenie dzieci nie wystarczają do ich uszczęśliwienia — że to wszystko musi w końcu od nich odpaść i jeśli nie nauczyli się Go poznawać, będą i tak nieszczęśliwi. Dlatego niepokoi ich, ostrzegając ich zawczasu przed tym niedostatkiem i brakiem pełni, które kiedyś musieliby w sobie odkryć. Życie dla siebie i swoich rodzin stoi pomiędzy nimi a jasnym rozpoznaniem tej niewystarczalności — za Jego sprawą staje się więc mniej słodkie. Nazywam to Jego pokorą, gdyż słaba to wygrana, jeśli wywieszamy sztandary Boga, gdy nasz okręt już idzie na dno — marna to ofiara, jeśli przychodzimy do Niego jako do ostatniego przytułku, przynosząc Mu to „nasze własne" wtedy, kiedy ono już nie ma dla nas żadnej wartości. Gdyby Bóg był dumny, nie chciałby nas przyjąć w tych warunkach. Ale On nie okazuje takiej dumy, schyla się aby zwyciężyć, przyjmuje nas, chociaż pokazaliśmy Mu, że wolimy wszystko inne od Niego i przychodzimy do Niego, bo już „nic lepszego" nie mamy teraz na widoku. Ta sama pokora przejawia się w odwoływaniu się Boga do naszych uczuć strachu, co tak niepokoi nazbyt wzniosłych czytelników Pisma św. Istotnie jest to mało pochlebne dla Boga, że wybieramy Go jako alternatywę piekła — a jednak i to przyjmuje od nas. Iluzja, jaką stworzenie żywi co do swojej samowystarczalności, dla dobra tego stworzenia musi ulec zniszczeniu, więc przez nieszczęście lub obawę nieszczęścia na ziemi i przez nagi strach wiecznego ognia Bóg rozbija iluzję, „nie dbając o pomniejszenie Swej chwały". Ci, którzy woleliby, aby etyka Boga biblijnego była bardziej „czysta", nie wiedzą czego żądają. Gdyby Bóg był zwolennikiem Kanta i nie chciał nas przyjąć, dopóki nie przyjdziemy do Niego z najczystszych i najszlachetniejszych pobudek, któż mógłby być zbawiony? A ta iluzja samowystarczalności może być właśnie bardzo silnie zakorzeniona u niektórych uczciwych, dobrych i umiarkowanych ludzi — zatem i na takich musi spadać nieszczęście.

Niebezpieczeństwo iluzorycznej samowystarczalności wyjaśnia nam, czemu Zbawiciel patrzy na grzechy rozwiązłych i słabych z o tyle większym pobłażaniem niż na grzechy zapewniające światowe korzyści. Prostytutkom nie grozi przekonanie, jakoby ich życie było tak zadowalające, że nie potrzebują zwrócić się ku Bogu; ale ludziom dumnym, skąpym i uważającym się za sprawiedliwych zagraża to niebezpieczeństwo.

Nieco trudniej jest określić trzecią funkcję cierpienia. Każdy

przyzna, że wybór powinien być z samej swej istoty świadomy — wybierać, to znaczy zdawać sobie dobrze sprawę z tego, co się wybiera. Człowiek w Raju zawsze wybierał to, co zgodne z wolą Boga. Idąc za nią zaspokajał również własne pragnienia, bo z jednej strony wszystko, czego ona żądała, było w istocie przyjemne dla jego nieskażonej natury, a z drugiej służba Bogu była dla niego sama w sobie najwyższą rozkoszą i ukoronowaniem wszystkich innych radości, które bez niej nie miałyby żadnego smaku. Pytanie: „Czy robię to dla Boga, czy dlatego, że to lubię?" nie mogło się wtedy pojawić, ponieważ robienie wszystkiego dla Boga odpowiadało właśnie upodobaniom człowieka. Zwrócona ku Bogu wola panowała nad jego szczęściem jak nad dobrze ujeżdżonym wierzchowcem, podczas gdy nasza w chwilach szczęścia daje się mu unosić, jak łódź płynąca z prądem wartkiego strumienia. Przyjemność była wówczas miłą Bogu ofiarą, gdyż ofiara była zarazem przyjemnością. My jednak dziedziczymy cały system pragnień, które może niekoniecznie sprzeciwiają się woli Boga, ale teraz, po wiekach przywłaszczonej sobie autonomii, uparcie wolę Boga ignorują. Jeżeli to, co lubimy robić, jest przypadkowo tym samym, czego Bóg od nas żąda, to i tak nie Jego wola staje się właściwym powodem naszego działania — jest to jedynie szczęśliwy zbieg okoliczności. Trudno więc nam rozeznać, czy przede wszystkim lub czy w ogóle robimy coś dla Boga, o ile sam przedmiot naszego działania nie sprzeciwia się naszym skłonnościom albo, mówiąc inaczej, nie jest dla nas przykry — a jeśli nie możemy wiedzieć, co wybieramy, nie jesteśmy w stanie wybierać. Pełne urzeczywistnienie poddania się Bogu może być tylko w cierpieniu. Jeśli ten akt ma być doskonały musi być dopełniony wyłącznie z czystego posłuszeństwa bez udziału naszego upodobania, albo i wbrew niemu. Widzę w tej chwili z własnego doświadczenia, jak trudno jest osiągnąć tę doskonałość, gdy robimy to, co nam jest miłe. Kiedy podejmowałem się napisania tej książki, ufałem, że idę posłusznie za pewną „wskazówką" i że gra to przynajmniej jakąś rolę w moich motywach. Ale teraz, gdy jestem cały pogrążony w tej pracy, stała się ona dla mnie raczej pokusą niż obowiązkiem. Mam dotychczas nadzieję, że pisanie tej książki jest zgodne z wolą Boga, ale twierdzić, że uczę się wyrzeczenia się samego siebie dla Niego robiąc to, co mnie tak pociąga, byłoby śmiesznością.

Wkraczamy tu na bardzo trudny teren. Kant sądził, że żaden uczynek nie posiada etycznej wartości, o ile nie jest spełniony z czystego poszanowania moralnego prawa. Oskarżono go o „chorobliwą umysłowość", która mierzy wartość czynu według natę-

żenia związanych z nim przykrości. Ale powszechna opinia jest cała po jego stronie. Ludzie nigdy nie podziwiają nikogo za to, że robi to, co lubi; samo zastrzeżenie: „on to przecież lubi" zawiera w sobie zdanie dopełniające: „a więc nie ma w tym żadnej zasługi". Jednak przeciw Kantowi świadczy oczywista prawda stwierdzona przez Arystotelesa, że im człowiek staje się cnotliwszy, tym bardziej podoba sobie w cnocie. Nie wiem jak ateista ma sobie radzić z tym konfliktem między etyką obowiązku a etyką cnoty — jako chrześcijanin proponuję następujące jego rozwiązanie:

Pytano czasem, czy Bóg nakazuje pewne czyny, ponieważ są same w sobie dobre, czy też raczej one stają się dobre, bo Bóg je nakazuje. Ja zdecydowanie przyjmuję pierwszą alternatywę. Druga może bowiem doprowadzić do okropnego wniosku (do którego, zdaje mi się, też doszedł Paley), iż miłość bliźniego jest dobra jedynie dlatego, że Bóg ją samowładnie nakazał — i że mógł nam tak samo kazać nienawidzić Siebie i nienawidzić się wzajemnie, a wtedy ta nienawiść byłaby rzeczą słuszną. Wierzę przeciwnie, „że ci, którzy myślą, jakoby poza samą Jego wolą nie było innego powodu, że Bóg każe nam robić to lub tamto, są w błędzie. Wola Boga jest kierowana przez Jego mądrość, która zawsze pojmuje, i przez Jego dobroć, która zawsze ogarnia to, co jest z samej swej istoty dobre. Ale skoro powiedzieliśmy, że Bóg nakazuje nam pewne postępowanie, ponieważ ono jest samo w sobie dobre, musimy dodać, że jedną z tych istotnie dobrych rzeczy jest, by rozumne stworzenia poddały się swemu Stwórcy. Przedmiot naszego posłuszeństwa — to, co nam Bóg rozkazuje — będzie zawsze czymś istotnie dobrym, czymś, co powinniśmy robić, nawet jeśliby (przypuściwszy taką niemożliwość) Bóg nam tego nie nakazywał. Ale oprócz swego przedmiotu samo posłuszeństwo jest także dobre, gdyż w nim rozumne stworzenie wypełnia swoją rolę istoty stworzonej, niweczy akt, przez który upadliśmy, zawraca wstecz krok Adamowego tańca i powraca na właściwe miejsce.

Jesteśmy więc zgodni z Arystotelesem, że to, co jest samo w sobie dobre, może być też przyjemne i że im człowiek będzie lepszy, tym więcej będzie to dobro kochał. Z drugiej strony zgadzamy się i z Kantem na tyle, by stwierdzić, że istnieje jeden akt dobry — akt wyrzeczenia się siebie i poddania się Bogu — którego upadłe stworzenia nie mogą dopełnić w sposób doskonały, jeśli on nie jest dla nich przykry. A musimy dodać, że w tym jednym dobrym akcie zawiera się wszelka inna cnota i sprawiedliwość. Najistotniejsze przemazanie upadku Adama, ten „bieg pełną

parą wstecz", którym zawracamy po śladach naszej długiej podróży z Raju, to rozplątywanie starego, zaciśniętego węzła zachodzi właśnie wtedy, kiedy stworzenie nie wspomagane żadnym własnym pragnieniem i ogołocone z wszystkiego prócz czystej woli posłuszeństwa przyjmuje to, co jest przeciwne jego naturze, a więc do czego tylko jedna przyczyna może je skłaniać. Taki akt można nazwać „testem" powrotu stworzenia do Boga — dlatego nasi ojcowie mówili, że „nieszczęścia są na to, by nas wypróbować". Znanym przykładem jest „próba" Abrahama, kiedy Bóg kazał mu poświęcić Izaaka. Nie wchodzę tu w ocenę historyczną ani moralną tej opowieści; zajmuje mnie wynikające z niej pytanie: „Jeżeli Bóg jest wszechwiedzący, musiał bez żadnej próby wiedzieć, co Abraham zrobi. Czemuż więc ta niepotrzebna udręka?" Ale, jak wykazuje św. Augustyn, cokolwiek było wiadome Bogu, Abraham w każdym razie n i e w i e d z i a ł, że jego posłuszeństwo wytrzyma taki nakaz, dopóki samo wydarzenie mu tego nie dowiodło — a póki nie zdawał sobie sprawy, że wybierze wówczas posłuszeństwo, nie można powiedzieć, że je wybrał. Rzeczywistość posłuszeństwa Abrahamowego tkwiła w samym jego akcie i to, co Bóg przewidywał, wiedząc że Abraham będzie Mu posłuszny, to było właśnie jego aktualne poddanie się w danej chwili już na szczycie góry. Mówić, że Bóg „nie potrzebował robić takiego doświadczenia", to w gruncie rzeczy twierdzić, że ponieważ Bóg wie o jakiejś rzeczy, ona nie potrzebuje już istnieć.

Jeżeli cierpienie rozbija niekiedy fałszywą samowystarczalność stworzenia, to jednak w chwili najwyższej „próby" lub „ofiary" uczy je tego wystarczania sobie, jakie naprawdę powinno być jego udziałem — „siły, którą istota stworzona czerpie wprawdzie z nieba, ale może też nazwać swoją własną". Bo wówczas przy braku wszelkich pomocy i motywów przyrodzonych działa jedynie tą mocą, którą Bóg jej przekazuje poprzez poddaną Mu wolę. Wola ludzka staje się naprawdę twórcza i naprawdę nasza własna, kiedy całkowicie należy do Boga, i to jest jednym z wielu znaczeń tej prawdy, że człowiek, który zatraci duszę swoją, odnajdzie ją. W każdej innej działalności wola czerpie swój pokarm z natury — to znaczy z rzeczy stworzonych, innych niż nasze „ja" — z pragnień, jakich dostarczają nam nasz fizyczny organizm i odziedziczone skłonności. Gdy nasze działanie pochodzi tylko z nas samych — to znaczy z B o g a w n a s — stajemy się współpracownikami albo żywymi narzędziami Jego aktu stwórczego, i stąd czyn taki „przy opornym szemraniu potęg rozkładu" uchyla wtedy zły urok niemocy twórczej, który Adam rzucił na cały swój gatunek. Tak więc jak samobójstwo jest typowym

wyrazem ducha stoickiego, a bitwa ducha wojowniczego — męczeństwo pozostanie zawsze najwyższym urzeczywistnieniem i doskonałością chrześcijaństwa. Tę wielką akcję zainicjował dla nas Chrystus ofiarą na Kalwarii — On sam jej tam dopełnił, dał ją nam za przykład do naśladowania i w niepojęty sposób dopuścił do jej uczestnictwa wszystkich wierzących. Tam stopień dobrowolnego przyjęcia śmierci sięga ostatecznych granic wszelkiego wyobrażenia i może je nawet przekracza. Nie tylko wszystkie przyrodzone pomoce, ale nawet sama obecność Ojca usuwa się od Tego, Który Mu Siebie składa w Ofierze, a jednak Jego poddanie się nie załamuje, chociaż Go Bóg „opuszcza".

Ta doktryna śmierci, o której mówię, nie jest jedynie właściwością chrześcijaństwa. Sama przyroda wypisała ją wielkimi literami na wszechświecie w powtarzającym się wciąż dramacie obumierającego ziarna i odradzającego się zboża. Najdawniejsze rolnicze osady przejęły ją może od przyrody, tak jak z ofiar składanych ze zwierząt lub ludzi uczyły się przez wieki, że „bez wylania krwi nie masz odpuszczenia" (Hebr 9, 22). A chociaż początkowo te pojęcia dotyczyły zapewne tylko plonów i potomstwa plemienia, to jednak później, w Misteriach, zostały już przeniesione na duchową śmierć i zmartwychwstanie indywidualnej jednostki. Asceta hinduski umartwiając swe ciało na łożu najeżonym gwoździami głosi tę samą naukę; filozof grecki mówi nam, że życie mądrości to „zaprawianie się do śmierci" (Platon, *Fedon*). Wrażliwy i szlachetny poganin czasów nowożytnych każe swoim zmyślonym bogom „śmiercią wchodzić w życie" (Keats). Aldous Huxley zaleca „nie przywiązywanie się" do rzeczy tego świata. Nie uciekniemy od tej doktryny przestając być chrześcijanami. Jest ona „wieczną Ewangelią" objawiającą się ludziom, którzy kiedykolwiek szukali prawdy albo byli zmuszeni ją przeżywać. Jest ona samym rdzeniem dzieła zbawienia, który badająca mądrość odsłania na każdym kroku i w każdej chwili. Jest nieuchronną wiedzą, którą Światło oświecające każdego człowieka wtłacza w umysły wszystkich zastanawiających się poważnie nad tym, „o co właściwie chodzi" w tym wszechświecie. Osobliwość nauki chrześcijańskiej nie polega na głoszeniu tej doktryny, ale na uczynieniu jej różnymi sposobami bardziej znośną. Chrześcijaństwo uczy nas bowiem, że to straszliwe zadanie w pewnym znaczeniu zostało już dla nas spełnione — bo dłoń Mistrza prowadzi nas za rękę, gdy usiłujemy kreślić te trudne litery i nasze pismo może już być tylko „kopią", a nie oryginałem. A także tam, gdzie inne systemy skazują na śmierć całą naszą naturę (jak w wyrzeczeniu buddyjskim), chrześcijaństwo żąda jedynie, abyśmy naprostowali jej fałszywy kierunek, i nie potępia, tak jak Platon, samej istoty ciała ani psychicznych elementów naszej złożonej natury. Nie wymaga też od

wszystkich urzeczywistnienia najwyższego stopnia ofiary — wyznawcy równie jak i męczennicy zostają zbawieni. Nieraz starzy ludzie, co do których nie możemy wątpić, że są w stanie łaski, dziwnie jak gdyby łatwo prześliznęli się przez siedemdziesiąt lat swego życia. Ofiara Chrystusa powtarza i odbija się echem w jego uczniach w najróżnorodniejszych stopniach i sposobach, od najokrutniejszego męczeństwa aż do prostej intencji poddania się Bogu, której zewnętrzne oznaki nie różnią się niczym od zwykłych owoców wstrzemięźliwości i „łagodnego rozsądku". Nie wiem jakie są przyczyny takiego podziału przeznaczeń, ale z ukazanego tu punktu widzenia powinno jasno wynikać, że prawdziwym problemem nie jest fakt, dlaczego pokorni, pobożni i wierzący ludzie cierpią, ale raczej dlaczego niektórych omija cierpienie. Pamiętajmy, że sam Zbawiciel jedynie odwołaniem się do wszechmocy Boga tłumaczył możność zbawienia tych, którym się dobrze powodzi na tym świecie (Mr. 10, 27).

Wszystkie argumenty usprawiedliwiające cierpienie wywołują gorzkie pretensje do autora. Chcielibyście wiedzieć, jak się zachowuję, kiedy sam cierpię, nie tylko kiedy piszę o cierpieniu. Nie potrzebujecie zgadywać, sam wam powiem: jestem wielkim tchórzem. Ale co to ma do rzeczy? Kiedy myślę o cierpieniu, o niepokoju trawiącym jak ogień i samotności rozpościerającej się jak pustynia, o przegryzającej serce codzienności monotonnej nędzy, o tępym bólu zaciemniającym cały horyzont i gwałtownych, przyprawiających o mdłości cierpieniach, jakby wyłamujących jednym ciosem serce z piersi człowieka, o udręce, która zdawała się już nie do zniesienia, a jeszcze się nagle wzmaga, o jadowitych i przywodzących do szału atakach bólu, które wprawiają w maniakalny ruch istotę ludzką, już jakby na pół umarłą od poprzedniej męki — „duch zupełnie we mnie truchleje". Gdybym znał jakiś sposób ucieczki od tego wszystkiego, poczołgałbym się ku niemu kanałami. Ale co przyjdzie z wyjawiania wam moich uczuć? Znacie je, bo są takie same jak wasze. Nie dowodzę, że cierpienie nie jest przykre. Cierpienie rani — i takie jest właściwe znaczenie tego słowa. Staram się jedynie wykazać, że wiara w chrześcijańską doktrynę „udoskonalenia przez cierpienie" nie jest nie do przyjęcia. Dowodzenie, że jest „strawna", przekracza moje zamiary.

Przy ocenianiu możliwości uwierzenia w tę naukę trzeba uwzględnić dwie zasady. Po pierwsze winniśmy pamiętać, że aktualna chwila obecnego bólu czy nieszczęścia stanowi jedynie centrum tego, co można by określić jako cały system cierpienia, którego granice poszerzają się przez obawę i współczucie. Wszystkie dobre skutki tych doznań opierają się na tym centrum — tak że gdyby nawet samo cierpienie nie miało wartości duchowej, a jednak związane

z nim niepokój i współczucie ją posiadały, cierpienie powinno by istnieć, choćby tylko po to, aby było się czego obawiać lub czemuś współczuć. A nie ma wątpliwości, że strach i współczucie pomagają nam w powrocie do posłuszeństwa Bogu i do miłości bliźniego. Każdy mógł się przekonać, że na skutek współczucia było mu łatwiej pokochać ludzi nie wzbudzających miłości — to znaczy pokochać ludzi nie dlatego, że w jakiś sposób są nam mili, ale dlatego, że to są nasi bliźni. W okresie „kryzysów" poprzedzających ostatnią wojnę większość z nas doznała również dobroczynnych skutków strachu. Moje własne doświadczenia były mniej więcej takie: kroczę sobie zwyczajnie ścieżką życia w zupełnym zadowoleniu z mojego upadłego i bezbożnego stanu, zaabsorbowany jutrzejszym wesołym spotkaniem z przyjaciółmi albo łechcącą moją próżność dzisiejszą pracą, przejęty projektami wakacyjnymi albo nową książką, kiedy nagły bolesny skurcz żołądka grożący poważną chorobą albo nagłówek w gazecie zapowiadający nam wszystkim zagładę przewraca ten cały domek z kart. Z początku jestem przerażony i całe moje małe szczęście wygląda na połamane zabawki. Potem powoli i niechętnie, krok po kroku staram się wrócić do stanu umysłu, w którym trzeba było mi trwać zawsze. Przypominam sobie, że te zabawki nigdy nie powinny były zawładnąć moim sercem, że moje prawdziwe dobro znajduje się w innym świecie, a jedynym prawdziwym dobrem jest Chrystus. I może z pomocą łaski Bożej to mi się nawet udaje i przez dzień lub dwa staję się stworzeniem całkowicie polegającym na Bogu i czerpiącym siłę z właściwego źródła. Ale z chwilą, gdy ta groźba się wycofuje, cała moja natura rzuca się z powrotem na te zabawki; i niech Bóg mi przebaczy, wysilam się nawet, żeby wygnać z mojej myśli tę jedyną rzecz, która podtrzymywała mnie w chwili niebezpieczeństwa, ponieważ ona przywodzi mi na myśl utrapienia tych kilku dni. Tak więc potrzeba cierpień staje się aż nazbyt widoczna. Bóg posiadał mnie jedynie przez czterdzieści osiem godzin, i to wyłącznie pod groźbą odebrania im wszystkiego innego. Niech tylko schowa ten miecz do pochwy, a zachowuję się jak szczeniak po znienawidzonej kąpieli: otrzepuję się możliwie do sucha i pędzę by odzyskać stan wygodnego niechlujstwa tarzając się, jeśli nie w kupie gnoju, to przynajmniej w najbliższej grządce kwiatów. Dlatego utrapienia muszą trwać, dopóki Bóg nie zobaczy, żeśmy się przeobrazili, albo że nasza przemiana jest teraz sprawą beznadziejną.

Po drugie, gdy rozważamy samo cierpienie — główne centrum całego systemu utrapień — musimy starać się brać pod uwagę to, co wiemy, a nie to, co sobie wyobrażamy. Jest to jedna z przyczyn, dlaczego centralna partia tej książki jest poświęcona cierpieniu człowieka. Ludzkie cierpienie jest nam znane, cierpienie zwierząt

może być dla nas jedynie przedmiotem spekulacji. Ale nawet w obrębie ludzkiej rasy musimy wyciągać wnioski z wypadków, które sami mieliśmy możność obserwować. Ten lub ów powieściopisarz lub poeta mogą mieć tendencję do przedstawiania cierpienia jako rodzącego wyłącznie złe skutki, jako przyczyny i usprawiedliwienia każdego rodzaju złości i brutalności w doznającym nieszczęść człowieku. Oczywiście cierpienie jak i rozkosz może być tak przyjmowane — wszystko, co dane jest stworzeniu posiadającemu wolną wolę musi mieć dwa końce, nie z powodu natury dającego lub samego daru, lecz natury tego, który je otrzymuje. Ale złe skutki cierpienia mogą się tylko mnożyć, jeżeli ci, co patrzą na nie z boku, będą uparcie tłumaczyć ludziom cierpiącym, że wykazywanie na sobie tych złych następstw jest cechą właściwą i męską. Nie jestem wcale pewien, czy cierpienie — jeśli mu się oszczędzi takich natrętnych cudzych oburzeń — posiada naturalną skłonność do wytwarzania złych skutków. Nie zauważyłem, by okopy na froncie lub punkty ewakuacyjne były bardziej niż inne miejsca przepełnione nienawiścią, egoizmem, buntem czy nieuczciwością. Spotykałem się natomiast z wielkim pięknem duchowym u ludzi, którzy wiele przecierpieli. Spostrzegłem, że ludzie po większej części stają się z biegiem lat raczej lepsi niż gorsi — widziałem również, że ostatnia choroba wydobywa nieraz skarby męstwa i cierpliwości z najmniej obiecujących osobników. Jeśli świat jest doliną, „w której wyrabiają się dusze" — wydaje się, że ogólnie biorąc spełnia swoje zadanie. Nie ośmieliłbym się mówić sam od siebie o ubóstwie — niedoli, która rzeczywiście lub potencjonalnie zawiera w sobie wszystkie inne utrapienia — a tych, co odrzucają chrześcijaństwo, nie poruszy powiedzenie Chrystusa, że ono jest błogosławieństwem. Ale tu bardzo znamienny fakt przychodzi mi z pomocą. Ci, którzy z największym lekceważeniem odtrącają chrześcijaństwo, jako będące tylko „opium dla ludu", równocześnie pogardzają bogatymi, to znaczy całą ludzkością o p r ó c z ubogich. Uważają tych ostatnich za jedynych ludzi godnych uniknięcia likwidacji i w nich wyłącznie pokładają nadzieję całej rasy ludzkiej. Nie jest to jednak zgodne z wiarą, że skutki ubóstwa dla tych, co mu podlegają, są wyłącznie złe; takie przekonanie zakłada raczej, że są dobre. Marksista jest więc rzeczywiście zgodny z chrześcijaninem w tych dwóch prawdach, w które paradoksalnie każe nam wierzyć chrześcijaństwo: że ubóstwo jest błogosławione, a jednak powinno się je zwalczać.

2

W tym rozdziale omawiam sześć punktów potrzebnych do uzupełnienia naszych rozważań o cierpieniu człowieka. Ponieważ moje twierdzenia nie wynikają jedno z drugiego, przytaczam je więc w porządku dowolnym.

1. W chrześcijańskim ujęciu cierpienia istnieje pewien paradoks: Błogosławieni ubodzy, ale gdzie tylko jest to możliwe, powinno się usuwać ubóstwo tak drogą sądu (czyli sprawiedliwości społecznej) jak i jałmużny. Błogosławieni jesteśmy, gdy cierpimy prześladowanie, ale wolno go nam unikać uciekając z miasta do miasta i możemy modlić się, by ono nas oszczędziło, tak jak modlił się Zbawiciel w Gethsemani. Jeżeli więc cierpienie jest dobrem, czy nie powinniśmy się raczej o nie ubiegać, niż przed nim uciekać? Odpowiem, że cierpienie nie jest samo w sobie rzeczą dobrą. Co w każdym bolesnym doświadczeniu jest dobre, to poddanie się woli Boga u cierpiącego człowieka, a u świadków jego cierpienia — współczucie, jakie w nich budzi, i uczynki miłosierdzia, do których ich nakłania. W tym upadłym i częściowo odkupionym świecie możemy rozróżnić: 1 — samo dobro pochodzące od Boga; 2 — samo zło wytworzone przez zbuntowane stworzenia; 3 — wykorzystywanie tego zła przez Boga dla celów zbawienia stworzeń, rodzące z kolei: 4 — złożone dobro, do którego przyczynia się dobrze przyjęte cierpienie i żalem zmazany grzech. Ale fakt, że Bóg może przemienić samo zło w złożone dobro, nie usprawiedliwia tych, którzy to zło spełniają, choć dzięki miłosierdziu Bożemu może ich samych zbawić. A to rozróżnienie jest pierwszorzędnej wagi. Zgorszenia muszą przyjść, ale biada tym, przez których przychodzą; grzechy stają się przyczyną obfitości łaski, ale nie możemy tym usprawiedliwić pozostawania w grzechu. Ukrzyżowanie jest zarówno najświętszym jak i najbardziej zbrodniczym wydarzeniem historycznym, ale rola, jaką odegrał w nim Judasz, jest wyłącznie zła. Możemy to najpierw zastosować do problemu cierpienia naszych bliźnich. Człowiek miłosierny dąży do uczynienia im dobrze i przez to „spełnia wolę Boga" współpracując świadomie z „samym dobrem". Człowiek okrutny gnębi swego bliźniego i czyni wyłącznie zło. Bóg jednak używa tego człowieka bez jego świadomości ani przyzwolenia, aby przetworzyć jego działalność na dobro złożone. Pierwszy służy więc Bogu jako Jego syn, drugi staje się tylko Jego narzędziem. Bo cokolwiek zrobisz, przyczynisz się z pewnością do urzeczywistnienia zamiarów Bożych, ale dla ciebie to wielka różnica, czy posłużysz Mu do tego tak jak Judasz czy jak św. Jan. Cały ten system jest niejako obliczony na starcie między dobrymi a złymi ludźmi, przy czym dobre owoce męstwa, cierpliwości, współczucia i przebaczenia, dla których Bóg

dozwala okrutnikom być okrutnymi, są zgodne z uprzednim założeniem, że dobry człowiek zazwyczaj szuka nadal czystego dobra. Mówię „zazwyczaj", bo człowiek jest czasem uprawniony do zadawania cierpienia bliźniemu (a nawet, moim zdaniem, do odebrania mu życia), ale tylko w ostatecznej konieczności i gdy dobro w ten sposób osiągnięte jest zupełnie oczywiste, a także (choć nie zawsze) gdy czyni to na mocy ściśle określonego autorytetu, jakim jest autorytet rodzicielski przekazany przez samą naturę, sędziego lub żołnierza, wyznaczonego przez społeczeństwo lub autorytet chirurga, nadany mu najczęściej przez samego pacjenta. Wyprowadzając z tych poszczególnych wypadków jakieś ogólne prawo do dręczenia ludzkości pod pozorem, że „cierpienie jest dla niej zbawienne" (tak jak to robi szaleńczy Tamerlan Marlowa mianujący się „biczem Bożym"), nie zdołamy wprawdzie unicestwić planu Boga, ale w jego ramach podejmujemy się dobrowolnie roli, jaką spełnia szatan. A jeśli robisz jego robotę, musisz być przygotowany i na jego wynagrodzenie.

Problem unikania własnego cierpienia znajduje podobne rozwiązanie. Niektórzy asceci stosowali metodę samoudręczenia. Jako człowiek świecki nie wyrażam tu żadnego zdania o roztropności takiego trybu życia, ale kładę nacisk na to, że jakiekolwiek byłyby korzyści i zasługi takiego dobrowolnego umartwienia, jest ono czymś zupełnie odrębnym od cierpień zsyłanych przez Boga. Każdy zdaje sobie sprawę, że post jest innym rodzajem doznania niż niemożność zjedzenia obiadu na skutek okoliczności lub nędzy. Post przeciwstawia apetytowi wysiłek woli — jego nagrodą jest panowanie nad sobą, a niebezpieczeństwem pycha. Niedobrowolny głód poddaje zarazem apetyt i własną wolę woli Bożej — daje nam okazję do posłuszeństwa, wystawia nas jednak na niebezpieczeństwo buntu. Ale zbawcze działanie cierpienia polega głównie na jego tendencji do przełamywania oporu buntowniczej woli. Praktyki ascetyczne, które same z siebie wzmacniają wolę, są tylko o tyle pożyteczne, o ile pozwalają na zaprowadzenie ładu w jej własnym domu (czyli w namiętnościach); są przygotowaniem do ofiarowania całego człowieka Bogu. Są potrzebne jako środek — jako cel byłyby okropne, gdyż stawiając wolę w miejsce głodu i zatrzymując się w tym punkcie w istocie zamieniałyby nasze zwierzęce „ja" na „ja" diabelskie. Słusznie też powiedziano, że „tylko Bóg może nas doświadczać". Cierpienie dokonuje swego dzieła w świecie, gdzie ludzkie istoty zwykle starają się godziwymi środkami unikać przyrodzonego sobie zła i zdobywać właściwe swej naturze dobro, i zakłada z góry istnienie takiego świata. Aby poddać swoją wolę Bogu musimy posiadać tę wolę i ona musi też mieć jakieś przedmioty działania. Chrześcijańskie wyrzeczenie nie oznacza stoickiej „apatii", ale raczej goto-

wość wybrania Boga ponad wszystkie inne, choćby same w sobie uprawnione, cele. I tak Człowiek Doskonały wniósł do Ogrodu Gethsemani wolę, i to silną wolę, uniknięcia męki i śmierci, gdyby taka ucieczka była zgodna z wolą Ojca, ale równocześnie doskonałą gotowość posłuszeństwa tej woli, gdyby On miał zrządzić inaczej. Niektórzy święci polecają „całkowite wyrzeczenie się" na samym progu naszego życia wewnętrznego; sądzę jednak, że to może tylko oznaczać całkowitą gotowość do każdego poszczególnego wyrzeczenia, jakiego Bóg może od nas zażądać. Nie potrafimy bowiem tak żyć, by od chwili do chwili nie chcieć n i c z e g o poza samym poddaniem się Bogu. Cóż byłoby wówczas jego materią i treścią? Wydawałoby się to wewnętrzną sprzecznością, gdybyśmy mówili: „Czego chcę, to poddania tego, c z e g o chcę, woli Bożej" — gdyż to drugie c z e g o nie zawierałoby w sobie żadnej treści. Niewątpliwie wszyscy zanadto staramy się uciekać przed własnym cierpieniem, ale rozsądnie opanowana i używająca godziwych środków intencja unikania go jest zgodna z naszą „naturą" — to znaczy z całym systemem życia istoty stworzonej, dla którego przeznaczone jest zbawcze i odkupujące działanie wszelkich utrapień.

Wpadamy więc w zupełny fałsz sądząc, że chrześcijański pogląd na cierpienie nie godzi się z jaknajsilniej położonym naciskiem na obowiązek pozostawienia świata, nawet w doczesnym znaczeniu „lepszym" niż go zastaliśmy. W najpełniejszym obrazie Sądu Ostatecznego, jaki nam Chrystus nakreślił, Zbawiciel zdaje się sprowadzać wszystkie cnoty do czynnej pomocy bliźnim; a chociaż wyizolowanie tego jednego obrazu z całości Ewangelii prowadziłoby do jej mylnego zrozumienia, to jednak on sam już wystarcza, aby postawić poza obrębem wszystkich wątpliwości zasady chrześcijańskiej etyki społecznej.

2. Jeżeli nieszczęścia i cierpienia mają być koniecznym elementem naszego zbawienia, musimy przyjąć, że nigdy nie ustaną, dopóki Bóg nie zobaczy, że świat albo już został zbawiony, albo nie da się nadal zbawiać. Chrześcijanin nie może zawierzyć tym, którzy obiecują, że po przeprowadzeniu w naszym ustroju odpowiednich reform ekonomicznych, politycznych lub zdrowotnych będziemy mieć niebo na ziemi. Zdawałoby się, że to może zniechęcić działaczy społecznych, w praktyce nie widzimy jednak, by to kogokolwiek od takiej pracy odstręczyło. Przeciwnie, silne poczucie cierpień wspólnych nam wszystkim jako ludzkości jest co najmniej równie silną zachętą do ich usuwania, jak te ułudne nadzieje, które kuszą ludzi do łamania praw moralnych, a po zrealizowaniu okazują się prochem i popiołem. Teoria, jakoby marzenie o niebie na ziemi było konieczne do mężnych wysiłków usuwania

z niej obecnego zła, okazuje całą swą absurdalność w zastosowaniu do życia jednostki. Głodni nie wyrzekną się pożywienia ani chorzy lekarstwa, chociaż wiedzą, że po nasyceniu się lub kuracji będą nadal podlegać zmiennym kolejom losu. Nie rozpatruję tu bynajmniej, czy radykalne zmiany naszego ustroju byłyby pożądane lub nie; przypominam tylko, że nie trzeba brać jakiegoś poszczególnego lekarstwa za sam eliksir życia.

3. Skoro pojawiły się tu wzmianki o rozwiązaniach politycznych, muszę kategorycznie wyjaśnić, że chrześcijańska doktryna o poddaniu się i posłuszeństwie Bogu jest czysto teologicznej, a nie politycznej natury. Nie mam tu nic do powiedzenia o formach rządu ani o władzy cywilnej i posłuszeństwie dla niej. Rodzaj i stopień posłuszeństwa, jaki obowiązuje istotę stworzoną wobec swojego Stwórcy, jest czymś jedynym w świecie, ponieważ i stosunek między nimi nie ma nigdzie podobnego sobie. Nie można też wyprowadzać z niego żadnych wniosków dotyczących jakichkolwiek stosunków politycznych.

4. Uważam, że chrześcijańska nauka o cierpieniu tłumaczy nam pewien ciekawy fakt, dający się zaobserwować w świecie, w któżym żyjemy. Zgodnie z samą naturą tego świata Bóg nie daje nam ustalonego szczęścia i pewności, których wszyscy tak jesteśmy spragnieni, ale za to rozsiał w nim na wszystkie strony radość, przyjemność i wesołość. Nigdy nie czujemy się zabezpieczeni, ale mamy wiele rzeczy pobudzających nas do zdrowego śmiechu, a także niektóre wprawiające nas w zachwyt. Nietrudno zrozumieć, dlaczego się tak dzieje. Pewność, o jakiej marzymy, skłaniałaby nasze serca do zakorzeniania się w tym świecie i stałaby się nam przeszkodą w powrocie do Boga; kilka chwil szczęśliwej miłości, piękny krajobraz lub symfonia, wesołe spotkanie z przyjaciółmi, kąpiel lub mecz piłki nożnej nie mogą tak na nas wpływać. Nasz Ojciec pokrzepia nas w podróży miłymi postojami, ale nie chce, byśmy uważali te przygodne gospody za swój dom rodzinny.

5. Nie powinniśmy czynić z problemu cierpienia czegoś gorszego niż to, czym on jest w rzeczywistości przez nieokreślone opowiadania „o przechodzącej wszelkie wyobrażenie sumie ludzkich utrapień". Przyjmijmy, że cierpię na ból zęba, którego intensywność oznaczam jako x — przypuśćmy również, że i ty, siedzący przy mnie, zaczynasz odczuwać taki ból zęba o intensywności x. Jeśli chcesz, możesz powiedzieć, że cała suma bólu w tym pokoju wynosi 2x. Ale powinieneś także pamiętać, że nikt tu nie cierpi tych 2x. Przeszukaj wszystkie okresy czasu i wszystkie punkty przestrzeni, a nie znajdziesz w niczyjej świadomości tej dodanej do siebie ilości

cierpienia. Nie istnieje więc żadna suma cierpienia, gdyż nikt jej nie odczuwa. Gdybyśmy doszli do maksimum tego, co może wycierpieć jedna osoba, niewątpliwie dosięglibyśmy czegoś przerażającego, ale byłaby to już cała miara cierpienia, jaka może zaistnieć we wszechświecie. Suma miliona cierpiących ludzi już by jej nie powiększyła.

6. Z wszystkiego, co na świecie jest złe, jedynie cierpienie jest złem sterylizowanym i odkażonym. Intelektualne zło, czyli błąd, może powracać, bo przyczyna pierwszego błędu (np. znużenie lub niewyraźne pismo) może nadal działać — ale niezależnie od tego błąd z samej swojej natury rodzi dalsze błędy. Jeśli pierwszy człon jakiegoś dowodzenia będzie błędny, taki sam będzie i jego dalszy ciąg. Grzech może powracać, bo wywołująca go pokusa trwa nadal — ale niezależnie od tego grzech z samej swojej natury rodzi dalsze grzechy wzmagając złe przyzwyczajenia i osłabiając głos sumienia. Cierpienie, tak jak inne zło, może oczywiście też wracać, jeśli przyczyna jego pierwszego pojawienia się (np. choroba lub wróg) nie przestaje działać — ale z samej swojej natury ona nie ma tendencji do rodzenia dalszych nieszczęść. Gdy minie, już go nie ma, a naturalnym jego następstwem jest ulga i radość. Tę różnicę można też ująć od innej strony: po zrobieniu błędu musisz usunąć nie tylko jego przyczynę (znużenie lub niewyraźne pismo), ale także poprawić sam błąd. Po spełnieniu grzechu musisz nie tylko — o ile się da — usunąć pokusę, trzeba ci prócz tego zawrócić z drogi i żałować za sam grzech. W każdym z tych wypadków zachodzi potrzeba jakiegoś „odrobienia". Cierpienie go nie wymaga. Może konieczne jest uleczenie choroby, która jest jego przyczyną, ale samo cierpienie, gdy już raz przeminie, jest „bezpotomne" podczas gdy każdy nie naprawiony błąd albo nie żałowany grzech staje się z samej swej natury źródłem nowego błędu i nowego grzechu, mnożąc się tak aż do końca czasów. Poza tym, gdy popełniam błąd, zarażam nim wszystkich, którzy mi zawierzyli. Jeżeli grzeszę publicznie, każdy z patrzących z boku albo przytakuje mi uczestnicząc w ten sposób w mojej winie, albo potępia mnie wpadając nieuchronnie w niebezpieczeństwo braku miłości i pokory. Ale cierpienie naturalnym trybem nie wytwarza w tych, co stają się jego świadkami (o ile nie są zboczeni i zdeprawowani), żadnych złych skutków, przeciwnie, rodzi coś dobrego — współczucie. Tak więc zło, którego Bóg używa aby stwarzać „dobro złożone", jest już całkowicie zdezynfekowane, to znaczy pozbawione tej tendencji do pomnażania się, która jest najgroźniejszą i charakterystyczną cechą każdego innego zła.

C. S. Lewis
tłum. Maria Morstin-Górska

(*dok. nast.*)

JERZY HARASYMOWICZ

NOWE WIERSZE

Mój dom

Może to mieszczański może parafiański guścik
A cholera mnie to obchodzi
Chciałbym mieć dom z mnóstwem kotów w kuchni
I z takim oknem gdzie zawsze księżyc wschodzi.

W ogrodzie wilga jak złote podłużne oko letniego wieczoru
Gwizdałaby wesoło gdybyśmy byli kochanie smutni
Na stole wino by uwodziło mój łeb kudłaty
I uginał by się dach pod ciężarem wróblej kłótni.

Na wzgórzach o tych rudych
Pasł by się wyprzężony mój skrzydlaty pegaz
A w bibliotece Kallimach grzałby się w jesiennym słońcu
I wszyscy którzy piszą krótko i pięknie tyle ile trzeba.

To jest mój dom stroiciela słoneczników
Ogrodnikiem poezji nazywają mnie współcześni
Idę głogi szczepić tarniny słomą obwijać
A życie życie mi płynie jak w starej szkockiej pieśni.

Sabinum nad Popradem

A to jest moje nad Popradem Sabinum
Na płocie księżyc jak garnek bieleje
Gwiazdy powoli na swoje miejsca na niebie idą
I jak dzikie gęsi przeciągają nad dachem jesienie.

Tak się zabawiam w górach drogi Horacjuszu
A kot niewolnik drzemie oczu ukazując niebieskie kreski
O wielka dziś Muz nastała jesień
I barbarzyńcami są dziś najpotężniejsi.

Ruski miesiąc

O jaki dobry ruski zimowy miesiąc nad śnieg
Świat tylko brązową laseczką sosny trzyma tak go zasypało
Człowiek obłożony kotami chrapie
A w oknie szczygieł oko pokazuje pomału.

Potem się wstaje i czajnik gwiżdże wesoło na jednym palcu
I idzie się oglądać jak to w górach obrodziły śniegi
Jakie to będą w marcu zbiory olbrzymie
Pożółkłej starej bieli.

A wieczorem z nogami w kociej mufce dostawca śniegu
Wypijam sobie jeden mak zasuszony wytrawny
Djabły w piecu uczą się śpiewu
I jadą do mnie saniami moje białe panny.

Ile to dziewczyn

Ile to dziewczyn wiodło przy mnie
Żywot jednodniowej łątki
Dziś oto trzymając się za ręce stoimy na zimnie
A jutro już adie i pożegnalne porządki.

I były jakieś tragedie szekspirowskie prawie
Drapały się w łysiny głowy rodzin smutne
Że im córeczki porywam jak lis z kurnika
I że jestem mimo skrzydeł zepsuty absolutnie.

A ja poprawdzie tak powiedziawszy
Kocham tylko kota i słonecznika lichtarz złoty
O dajcie mi spokój babska zostanie przynajmniej więcej wina
I czasu więcej do roboty.

Makowy kielich

Mówcie baśń bajeczka a ja stojąc
W złotym deszczu światła słoneczników
Truciznę wam przygotowuję pomału
W makowym kielichu

I wytruję kochanki i wytruję krytyków
Tą trucizną w makowym kielichu
I zostanie tylko kot i jeszcze kilka osób
Które są tak dobre że je wytruć niesposób.

Przedwiośnie

Po wilkach co odeszły żółte dymy leszczyn
Okadzają świątynię lasu górskie grzbiety
Baranice śniegu zwalone na drogę wrony tarmoszą
Chrystus w wiklinach bazie gładzi jak grzechy

Cerkiew pokryta jak watą marcowym śniegiem
Ul zczerniały od starości pozbawiony gospodarza
W którym święci się burzą jak pszczoły czując słońce
Święty Jur na starym oleju już konia po błoniu gania

Zostawiam zawsze Kraków i jego sześćdziesiąt sześć kościołów
I ciągnę tu z wiosną gdzie cerkiewki jak zabawki na górskich półkach
Ciągnę tu z tym swoim ruskim wyszywanym nazwiskiem
Z aniołem czarnym jak jaskółka.

Kasia

Bardzo to była miła dziewczyna
Ta Kasia z Muszyny
Ilem się z nią bukietów słoneczników nadźwigał
Jakie to wąsy malowały nam ostrężyny.

I bardzo była do mojej kotki podobna
Też taka gruba o skośnym oku
I była samymi wakacjami
Z całym wakacyjnym dobytkiem z bukietem głogu.

I mówiła mi Kasia głosem miękkim
A może będziesz moim Piotrem Pierwszym
Nie wiem Kasiu to nie tak łatwo powiedzieć
To nie to co na wiśni jak wilgi siedzieć.

Motyl

W złotym słonecznym trykocie linoskoczku zwinny
Oko irracjonalne lecące w kierunku przeciwnym
Dopiero ci wzory na skrzydłach przemalowali w ostatniej chwili

Dopieroście książę kokon jak złoty rożek obfitości opuścili
Nie wylatuj więc na dwór gdzie burzy jastrząb skrzydła rozwinął
Niestety. Już zginął.

*
* *

Spójrz do śniegów tylko ręką sięgnąć
Wiosna w górach jest naga nieokryta nawet listkiem
Ty czynisz rzeź zapachów czeremchom
A na drzewie szpak się zabawia dzioba czarnym gwizdkiem

I dobrze nam tak siedzieć w cieniu
W dzbanie głogowym wino stare się chłodzi
A przed nami ścieżka w paprociach
Którą tylko deszcz kwietniowy przechodził

JERZY HARASYMOWICZ

O AUTORZE

Jerzy Harasymowicz należy do młodej generacji poetów debiutujących po roku 1956. Tę datę nosi pierwszy jego tomik pt. „Cuda". W ciągu następnych lat, niecmal co roku, ukazywał się nowy zbiór wierszy poety: 1957 — „Powrót do kraju łagodności", 1958 — „Wieża melancholii" i „Przejęcie kopii", w roku 1960 — „Mit o świętym Jerzym". Jest więc Harasymowicz jednym z najpłodniejszych twórców młodego pokolenia. Zarówno jego aktywność pisarska jak i oryginalność talentu zwróciły na siebie uwagę krytyki. Harasymowicza uznano za jedno z ciekawszych zjawisk poetyckich obok takich poetów, jak Białoszewski, Herbert, Grochowiak (debiutujący w tym samym czasie). Obok żywego zainteresowania krytyki Harasymowicz zyskał również popularność wśród czytelników, i to często nie tylko czytelników wyrafinowanych, zaprzysiężonych smakoszy współczesnej poezji, ale również i mniej wyrobionych. Sprawił to najprawdopodobniej nastrój jego wierszy, naiwna, dziecięco wrażliwa nuta poetycka, często odzywająca się tonami żartu, groteskowej kpiny, a także baśniowy świat pełen górskich krajobrazów rodzinnej Muszyny. Pod tym względem Harasymowicz wyraźnie wyłamuje się z suchej przeintelektualizowanej i abstrakcyjnej atmosfery panującej w świecie wyobraźni młodych naszych poetów. Jego zwierzęco leśny świat nie jest sztucznym ogródkiem stylizatora, gdyż poetę wiążą rzeczywiste serdeczne więzy zarówno z łemkowską cerkwią, tak często występującą jako motyw w wierszu, jak i z lisem skradającym się zagajnikami pokrywającymi góry nad Popradem.

Podstawowy kapitał poetycki Harasymowicza, owa oryginalna i bujna wyobraźnia w różny sposób i z różnym powodzeniem eksploatowana była przez twórcę w szybko po sobie następujących fazach rozwoju jego muzy.

Okres pierwszy „Cudów" i „Powrotu do kraju łagodności" to

okres krystalizacji stylu, indywidualności poety. W „Cudach" obok struny groteskowej i naiwnej brzmi jeszcze struna patetyczna poezji publicystycznej, społecznej. W następnym tomie publicystyka ta zanika, by już się więcej nie pojawić. W „Powrocie do kraju łagodności" dominuje ton „muszyńskiej elegii", melancholijnej liryki drążonej przez niesprecyzowany bliżej niepokój, jaki przeżywa poeta chodząc nad Popradem wśród gilów, zajączków i kopuł drewnianych cerkiewek. Ów niepokój zaczyna powoli dominować w jego wierszach i już w „Wieży melancholii" mamy do czynienia z nowym Harasymowiczem, który natychmiast wywołał najwięcej sporów wśród krytyków. Jest to okres surrealizmu w jego poezji. Obok motywów krajobrazowych, przyrodniczych pojawiają się nowe poetyckie realia, baśniowość tej poezji rozrasta się, dziwaczniej i straszniej, jednocześnie zerwane zostają realne związki świata wyobraźni ze światem rzeczywistym. W „Przejęciu kopii" Harasymowicz próbuje sformułować nawet pewnego rodzaju własny manifest surrealistyczny. Poczynaniom poety patronują krytycy krakowscy: Kazimierz Wyka i Jerzy Kwiatkowski. Inni recenzenci zaczynają odnosić się do wydanych tomików sceptycznie.

Paradoks polega chyba na tym, że Harasymowicz uprawiał „surrealizm" czysto formalnie. Przyjął jego twórczą zasadę zapisywania wolnego, anarchicznego nurtu skojarzeń wyobraźniowych, obcy był mu jednak chyba zawsze ów okrutny nastrój bezosobowego świata surrealizmu autentycznego. Harasymowicz był miły i wdzięczny nawet jako surrealista, a jego poetyckiej zabawy często czytelnicy nie brali na serio. Jakiś autentyczny niepokój przebijający przez wiersze tego okresu maskuje więc kostiumowa stylizacja. Ów niepokój robi czasem wrażenie jak gdyby poeta źle się czuł obcując z własnymi wierszami. Nic dziwnego — do wierszy tych wkradła się sztuczność — bo cóż innego oznacza taka stylizacja. Po pewnym czasie Harasymowicz nabrał niejako wprawy w pisaniu „surrealistycznych" wierszy. Nie znajdują one coraz częściej pokrycia w rzeczywistym kapitale jego przeżyć i stąd następujący po świetnym okresie — kryzys. By uniknąć nieporozumień trzeba podkreślić, że zarówno w „Wieży melancholii" jak i „Przejęciu kopii" znajdziemy wiele wierszy znakomitych. Objawy kryzysu zaznaczają się dopiero w „Micie o świętym Jerzym". Dla bibliofila jest to jedna z najpiękniej wydanych w ostatnich czasach książek. Skomponowana przez Daniela Mroza, może uchodzić za jedno z arcydzieł tego artysty w dziedzinie grafiki książkowej. Jednak zamieszczone tam wiersze Harasymowicza są już wtórne w stosunku do niego samego. Powiedzmy prosto — „nieświeże".

W tym samym czasie wybucha nowy spór o Harasymowicza wśród krytyków. Spotyka się on z wielu atakami zwłaszcza ze strony najmłodszych zoilów zarzucających brak pogłębienia intelektualnego w jego poezji oraz zbyt już daleko posuniętą ekwilibrystykę wyobrażeniową, kręcącą się w dodatku wokół tych samych wciąż, oklepanych motywów. O ile zarzut pierwszy w stosunku do tego rodzaju poezji, jaką uprawia Harasymowicz, uznać należy za nieistotny (gdyż nie można przykładać do niej metrów filozoficznych, wszak rodzi się ona i oddziaływuje w zupełnie innych regionach wrażliwości na piękno), o tyle dalsze zarzuty znajdywały swoje pokrycie w publikowanych wierszach.

Utwory zamieszczone w „Znaku" mimo ich skąpej liczby wskazują, że Harasymowicz znajduje się już jak gdyby poza opisanym tu kryzysem. Wskazywałyby również na to wiersze publikowane niedawno przez niego w miesięczniku „Twórczość". Jest to jak gdyby drugi jego powrót do „Kraju łagodności". Powrót już inny Do Muszyny wraca już poeta dojrzały, sprawnie układający słowa, z opanowaniem wewnętrznym i wyklarowanym stylem. Ciekawy jest nowy ton epikurejsko-horacjański spod znaku mistrza Jana z Czarnolasu, którym jeszcze poezja Harasymowicza nie brzmiała. Być może młody poeta wkracza w „wiek męski" swojej twórczości, trudno jednak zgadnąć, czy będzie to również okres klęski, czy też odkrywania w sobie nowych źródeł lirycznych. W każdym razie w wierszach tych Harasymowicz jest bardziej jak gdyby sobą i w ciekawy w dodatku sposób nawiązuje do tradycji polskiej poezji, co nieczęsto dzisiaj się zdarza u innych poetów jego generacji.

Marek Skwarnicki

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

PRYWATNE OBLICZE KAFKI

O *Dziennikach* Kafki trudno jest pisać inaczej jak tylko w formie osobistych impresji [1]. Lektura zarówno jego korespondencji jak i codziennych zapisków należy do przeżyć intymnych. Jako uzupełnienie twórczości oryginalnej *Dzienniki* otwierają nam oczy na realnego Kafkę, który w opowiadaniach i powieściach jest jak ze snu. O tyle jednak przeciwstawianie utworów artystycznych zapiskom prywatnym mija się z celem, że cała owa spuścizna to po prostu różne formy wypowiadania się tego samego człowieka, który żył jak we śnie, a śnił rzeczywistość. Co więcej, niepokój rozdartego pomiędzy sen i jawę życia budzi, a właściwie intensyfikuje w czytającym niepokoje zasiane w nim już poprzednio przez wydarzenia własnego życia przebiegającego w czasie, który on przewidział. Z Kafką jest tak: znajdujemy go ukrytego za każdym zasadniczym problemem moralnym współczesności. Moralny dramat naszego czasu polega przede wszystkim na konflikcie pomiędzy indywiduum, pojedynczą osobą a zbiorowością. Zbiorowość ludzka nie ma i nie może mieć „osobowości". Tylko człowiek ją ma, jest nią. Kultura ludzka wzbogaca się tylko poprzez jednostkę spierającą się z otoczeniem i ze sobą samym. Kultura po prostu jest owocem walki z naturą, i to w najszerszym tego słowa pojęciu. Zarówno z ziemią, prawami natury, materią, jak i z tym, co ślepe, nieujarzmione, nie podporządkowane świadomemu naszemu działaniu (rozumowi i miłości) w samych ludziach. W nas samych i w otoczeniu. Tak więc dramat duchowy, moralny naszych czasów polega przede wszystkim na walce z ślepymi siłami działającymi w zbiorowości. Jest to walka o źródło wewnętrznego życia, o człowieka.

Myśląc Kafka — myślimy właśnie o tym dramacie. Kafka był jedną z pierwszych jego literackich ofiar, co nie oznacza, że był tego dramatu tylko aktorem lub tylko scenopisem. Był i jednym, i drugim, był samym dramatem. Stąd też bierze się sugestywność jego prozy i zapisków

[1] Franz Kafka, *Dzienniki (1910—1925)*, przeł. Jan Werter, Przedmowa Zbigniew Bieńkowski, Kraków 1961, Wydawnictwo Literackie.

„prywatnych". Kafka męczy się wewnątrz owego starcia, odbywa się ono przez niego i w nim. Jako człowiek obdarzony talentem twórczym, posiadał on przy tym większą od nas wrażliwość, pełniejszą skalę duchową, a język tak precyzyjny w przekazywaniu swego niepokoju, że czytelnik broniąc się przed narzuconą mu świadomością pełni dylematu stulecia nie może tłumaczyć się sam przed sobą niezrozumieniem tego co czyta. Z utworów Kafki bije w oczy „oczywistość" problemu oglądanego pod postacią pokracznych wizji. „Pokraczność" owa to początek awangardowej literatury posługującej się nowymi formami wyrażania ironii, buntu, braku nadziei. W *Dziennikach* Kafka otwiera się przed nami inaczej. Wchodzimy w niego, w prywatne, już nie zmyślone jego życie i tam dopiero rozpoczynamy dialog, ponieważ świat, który nas pochłonął, jest nie do zniesienia, tak jak nie do zniesienia był dla samego Kafki. Zmarły człowiek zmusza nas do sporu już ze sobą samym, a nie tylko z postaciami swej twórczej fikcji. Dlatego lekturę jego *Dzienników* nazwałem intymną.

Kafka jest naszym problemem, którego nie sposób ominąć. Nie oznacza to, że pisma Kafki są jakimś ostatecznym objawieniem. Kafka ma swoje granice, niełatwe jednak do przekroczenia dla kogoś, kto czuje się z nim osobiście związany.

*

Osobiste trudności przy lekturze pism Kafki, zwłaszcza *Dzienników*, polegają na tym, że nie potrafimy pojąć tak upartego i konsekwentnego braku nadziei, jaki on przeżywał. Co więcej, nie aprobujemy jego upartej konsekwencji. Z drugiej jednak strony, motywy, na których wspiera się nasz osąd, wydają się jak gdyby zbyt łatwe, zbyt proste w obliczu komplikacji, jakie piętrzą się na każdej stronie skreślonej kiedyś tą nerwową ręką.

Ujmując sprawę prosto: Kafka nie znajdował nigdzie i w niczym pociechy. Nie wierzył, że cokolwiek potrafi mu ją dać. Nie znaczy to, że za nią nie tęsknił. To jest niemożliwe, ludzie znajdują zawsze w czymś lub w kimś pociechę. Nie tylko za nią tęsknią, ale i znajdują chociażby na krótko, a to już wystarczy. Jesteśmy w tej lepszej sytuacji i dlatego się z Kafką wewnętrznie spieramy. Żżymamy się. Ale — człowiek, który aktualnie cierpi, posiada tajemniczą przewagę nad tymi, których cierpienia omijają. A Kafka autentycznie i aktualnie cierpi. Stąd płyną trudności, na jakie natrafiamy wdając się z nim w polemikę. Trudności tym większe, że lektura *Dzienników* utwierdza nas w przekonaniu, że ich autor wraz ze swym dramatem tkwi wewnątrz chrześcijaństwa, że męczy się nieopodal jego źródła, umiera obok, nie zaczerpnąwszy zeń kropli nadziei. Świadomie odrzuca tę możliwość. Wie o niej i odrzuca ją. Wie cały.

Porównania jednak bywają mylące. Bo czy można porównywać chrystianizm do źródła. A jeżeli nie jest ono źródłem ale pożarem? Wtedy my, nazywający ogień wodą, jak wyglądamy? Nic dziwnego więc, że Kafka jest przeciwko mnie... Sytuację należy jednak jeszcze bardziej rozjaśnić. Kafka pisze: (23. III. 1912). „Mędrcem byłem, jeśli wolno mi tak powiedzieć, bo każdej chwili gotów byłem umrzeć, ale nie dlatego, że wykonałem wszystko, co było moim obowiązkiem, lecz ponieważ nic z tego nie uczyniłem, i nie mogłem nawet uwierzyć w możliwość dokonania którejkolwiek z tych rzeczy".

Nie łatwo o większy przykład pokory, która jest płomieniem, a nie wodą, nie gasi, ale budzi pragnienie. W przytoczonym fragmencie tkwi więc całe piekło Kafkowskich paradoksów: obok otchłannego poczucia własnej nicości, nicości człowieka — taka wielka tęsknota za nadzieją. Tęsknota wbrew jakiejkolwiek wierze. Nie nadzieja wspierająca się na jakiejś wierze, ale tylko za nią tęsknota. I owo „mędrcem byłem". Skąd ta pewność? Wszak można ją mieć jedynie w oparciu o jakąś wiarę. Czy więc Kafka posiada wiarę ukrytą, a przede wszystkim niestałą, obwarowaną tylu wątpliwościami, że niemal niedostrzegalną. Cóż to za wiara tak silnie splątana z rozpaczą, tym najcięższym grzechem przeciwko Opatrzności? A przy tym poczucie obowiązku: bycia tym, czym jestem wobec siebie i ludzi — tak silne, że aż rujnujące. Poprzez tę wierność sobie Kafka jest z kolei zaprzeczeniem oportunizmu, tak znamiennej cechy współczesności. A wszystko splecione w napięty węzeł wewnętrzny, jaki potrafią splątywać tylko prawdziwi mędrcy, ludzie przeżywający nicość człowieczą w stanie niezwykle mocnej wewnętrznej ascezy.

Jak to powszechnie wiadomo, Kafka polecił w testamencie swemu przyjacielowi zniszczyć wszystko cokolwiek napisał, mimo, że wszystkie cierpienia jego życia związane były z pisaniem, z walką o sens pisarstwa. Ów często wspominany gest przedśmiertny rozświetla tajemnicę, dlaczego Kafka potrafił wzbudzić w czytelniku swych utworów i pism sympatię, mimo obskurności, obsesyjności i paradoksalnej treści, które raczej powinny działać odstręczająco. Podkreślił on w testamencie to, na czym zależało mu najwięcej: że niewypowiedziane przerasta zawsze wypowiedziane. Ceną, jaką gotów był zapłacić (niepodobna, by decyzje tego rodzaju przychodziły łatwo), jest gwarancją, że mówił prawdę, że w obsesjach jego i w konfliktach nie było pozerstwa.

Niewypowiedziane przerasta wypowiedziane, a zdobycie pewności, że tak jest, a nie inaczej, zawsze kosztuje bardzo wiele. Jakże potężną wizję wewnętrzną niewypowiedzianego mógł mieć Kafka, skoro zniszczył w sobie wszystko co sam stworzył.

*

Kafce potrzeba kontemplacji wytrącała wciąż z ręki pióro. Dla dzisiejszego czytelnika, z reguły dalekiego od zrozumienia istoty kontemplacji, „matki wszelkiej mądrości", dylemat Kafki rodzi dodatkową trudność w zrozumieniu *Dzienników*, w zrozumieniu tragedii tego człowieka. Człowieka, który nie wierząc w Opatrzność, ani w siebie, ani ludziom, nie mając właściwie żadnej nadziei, co więcej, celowo się jej wyzbywając, jeżeli go nachodziła, ten, który według wszelkich danych powinien był stać się ojcem nihilizmu, nie stał się nim. Przeciwnie, potrafi dziś wzbudzić nadzieję, tylko może nie zawsze tym „co", ale „jak" pisał.

*

Dzieło Kafki, moralisty naszych czasów, tym przerasta dzieło Camusa, również wielkiego świeckiego moralisty współczesnego, że w przeciwieństwie do piekła czystego rozumu, zrekonstruowanego literacko przez autora *Człowieka zbuntowanego*, Kafka otwiera ludzkie oczy na piekło serca. Brzmi to może paradoksalnie, ale zważmy, że o ile w twórczości Camusa cierpią idee, u Kafki cierpi człowiek, on sam. Autor *Procesu* bliższy jest płomienia rodzącego wszystko. Camus był konsekwentnym ateistą, ponieważ uprawianie konsekwentnego ateizmu możliwe jest jedynie dzięki operowaniu racjonalistyczną abstrakcją oderwaną od psychiki człowieka, od jego żywego wnętrza. Nie nazywam w tym wypadku ateizmem żalu do Boga, ale jego celową, wspartą logiką racjonalistyczną — negację. Kafka, mimo że „nie wierzył", ateistą nie był. Kim więc był? Prawdopodobnie był podobny do niejednego z nas. Pisał:

20. 7. 1916 „Ulituj się nade mną, grzeszny jestem aż po ostatnie zakamarki mej istoty. Bom przecież miał skłonności nie całkiem godne pogardy i małe, dobre zdolności, których nadużywałem rozrzutnie, nierozumne stworzenie, jakim byłem aż do teraz, gdy mój kres bliski właśnie teraz, kiedy wszystko pozornie mogłoby obrócić się na dobre dla mnie. Nie zepchnij mnie do zatraconych. Wiem, że ze słów tych przemawia śmieszna i z daleka a nawet już z bliska śmieszna miłość własna, ale jeśli już żyję, mam w sobie również i miłość własną, właściwą wszelkiemu życiu, a ponieważ wszelkie życie nie jest śmieszne, więc nie są też śmieszne jego konieczne przejawy. Nędzna dialektyka!

Jeżeli jestem skazany, to nie tylko na śmierć, lecz także na samoobronę aż po śmierć".

Ci, którzy mają nadzieję bliżej nie określoną, która płynie z wiary w Opatrzność liczącą włosy na głowie i wróble, które umierają jak wszystko, czytając zapiski Kafki, mimo że ich autor wypiera się wszelkiej nadziei, mimo to czują z nim jakąś wspólnotę. Skąd ta sympatia, więcej, uczucie zrozumienia. Wypływają one zapewne z sympatii do

umysłu i poczucia wspólnoty z duchowością rozwijającą się nie w czysto racjonalistycznej ale raczej metafizycznej atmosferze. Racjonalizm Kafki pęka bez ustanku rozsadzany jego irracjonalną intuicją rzeczy niewypowiedzianych. Coś takiego zresztą dzieje się dzisiaj we współczesnej kulturze. Racjonalizm jest już stary, daje się to wyczuć we wszystkim, co stanowi wyraz współczesnej duchowości ludzkiej: w sztuce, w tęsknotach religijnych, w filozofii pulsuje ogromne pragnienie głębi, powiedziałbym nawet, że niekiedy mistycyzmu. Skorupa pęka. Nic więc dziwnego, że każda literatura wyrażająca te nieuświadomione i nieskrystalizowane pragnienia jest literaturą na — „nie". I to „nie" budzi sympatię.

*

(16 październik 1916) „Czy to możliwe, abym przyszłość poznawał najpierw w chłodnych jej zarysach, rozumem i wolą, a dopiero gdy władze te pchną mnie i pociągną, zagłębiał się stopniowo w rzeczywistość tej samej przyszłości?

Wolno nam własnoręcznie wymachiwać nad sobą wolą jak biczem".

Mówi się, że Kafka był wizjonerem. Pisząc *Kolonię karną* przewidział koncentracyjne obozy, pisząc *Proces* i *Zamek* — absurdalny anonimowy świat totalistycznej policji i biurokracji. Rzeczywiście lektura jego pism przywodzi na myśl to porównanie. Żyjąc w czasach pierwszej wojny światowej pisarz przewidział drugą wojnę, już nie cesarską, alę totalną. Bohaterowie Kafki i sam ich twórca przeżywają znane nam z wojny stany totalnego zagrożenia, osaczenia i obrony, nie tylko fizycznej, ale i moralnej, obrony istoty człowieczeństwa. Kafka uginał się pod swoją wizją i tylko dzięki niezwykle silnemu imperatywowi twórczości, oraz woli wdrążenia się w przyszłość zdołał przedrzeć się przez czas, wtargnąć do nikomu jeszcze nie znanych zamków i korytarzy i porozlepiać na ich murach ludzki swój protest. Jak mogło się to stać? Czy rzeczywiście miał dar jasnowidzenia? Nie. Kafka był po prostu mędrcem, jak sam siebie nazywa. Zwycięstwo jego nad czasem było w dużej mierze dziełem serca i woli, a nie rozumu i woli. Jego ironiczny i sceptyczny rozum poznawał co prawda przyszłość w jej chłodnych zarysach, ale chłód własnej wizji prowokował go z kolei do wypełniania pustki gorącym, chciaż zdyscyplinowanym w wyrazie protestem. Stąd bierze źródło owa szamotanina, poczucie niepewności czy czyni dobrze, wybuchy samooskarżeń, obsesja własnej marności zmieszana z wysiłkiem by przewartościować moralnie siebie i otoczenie. To pryncypializm moralny Kafki spowodował, że tak silnie reagował on na relatywizm etyczny zarówno swego mieszczańskiego otoczenia, jak i zbiurokratyzowanego państwa. Kafka łaknął żywych wartości płomienia. W domu znajdował

nędzę życiowego oportunizmu, w pracy papier. Tak więc był on mędrcem. Strażnikiem człowieczeństwa zagrożonego przez potęgi wykłuwające się z papierowego jaja biurokracji i napchanej wartościowymi papierami mieszczańskiej kanapy.

Jest więc w tym jakaś pociecha, że podłość można przewidzieć, chociaż trudno jest jej zapobiec. Wcześniejsze wydanie wyroku na jakieś nowe zło sprawia, że zanim się ono zrealizuje, już jest ściganym przestępcą. Taki wyrok już jest dostateczną podporą ludzkiej nadziei.

*

Delikatny, czuły, cierpiący na nerwy i płuca, stęskniony za ciepłem rodzinnym, za miłością, obarczony zadaniem ponad stan zwierza się ów dojrzały mężczyzna głosem dziecka. Gdyby nie wydarzyło się to, co wydarzyło się po śmierci Kafki na oczach jego pokolenia, gdyby trzy jego siostry i ukochana Milena nie spłonęły w krematoriach, można by było powiedzieć, że Kafka to jedynie kliniczny okaz literatury rozkładu. Ale się sprawdziło i okazało, że rzeczywistość może być aż taka.

Dzisiaj zarówno twórczość tego człowieka jak i on sam są przedmiotem uczonych rozpraw. Czytelnik *Dzienników* nie szuka oczywiście w książce erudycyjnych popisów autora. Brak ich tam zresztą. Szuka osobowości i znajduje ją. Spotyka człowieka znękanego żarliwym poszukiwaniem siebie, nigdy z tego, co znajdzie, niezadowolonego, cierpiącego na dotkliwe, nie umotywowane poczucie winy. Jakże to częsty dzisiaj objaw, jakże Kafka jest symptomatyczny dla tych czasów zamętu i patosu zarazem, dla wieku wahań, poszukiwań i trudnej nadziei pokładanej w czymś, co się z chaosu wykluwa. Jakże po prostu bliska nam jest owa atmosfera oczekiwania na wewnętrzną ulgę, na rozwiązanie. Sądzę więc, że Kafka pracował w istocie rzeczy dla nadziei, chociaż ironiczny rozum kazał mu ją odrzucać lub pomniejszać. Tak, ale przecież nadzieja nie jest sprawą rozumu.

25. 11. 1914. „Pustka i rozpacz, nie sposób poddźwignąć się, dopiero zadowolenie z cierpienia może dać mi punkt oparcia".

„Po wlokących się z dnia na dzień nieprzerwanych bólach głowy czuję się nareszcie nieco swobodniej i ufniej. Gdybym był kimś obcym, kto obserwuje mnie i przebieg mojego życia, musiałbym orzec, że wszystko we mnie musi unicestwić się w bezużyteczności, starte nieustannym powątpiewaniem, twórcze tylko w samoudręce. Wszakże jako zainteresowany — ufam".

Marek Skwarnicki

GWAŁTOWNIK NIEISTNIEJĄCEJ SPRAWY

Wiele złośliwości powiedział Andrzej Kijowski w *Miniaturach krytycznych*[1] pod adresem „środowiska", tzn. kół kawiarniano-literackich Warszawy. A przecie tkwi w tym środowisku po uszy. Jest jego najinteligentniejszym rzecznikiem. Ponieważ wyróżnia się przenikliwym dowcipem i posiada najszybszy chyba „refleks intelektualny", więc mówi na przekór swoim słuchaczom, nie powtarza ich truizmów, ale się z nimi prawuje. W tym dopiero jest od „kawiarni" zależny, określa się bowiem przez negację. Oni powiadają tak, to ja inaczej, jutro oni się dadzą przekonać, wówczas im udowodnię, że właściwie ich dawniejszy pogląd był słuszny, z odmiennych zresztą niż sądzili powodów. I tak dookoła Wojtek. Kijowski wkłada w usta anonimowego antagonisty następujące oskarżenie — „twój styl jest stylem obyczaju i towarzyskiej konwersacji". Przychylam się do cytowanej przez autora opinii. Spieszę jednak dodać: utalentowany pisarz potrafi stworzyć artystyczny ekwiwalent dla każdej użytkowej formy języka — czy będzie to połajanka uliczna, gry salonowe czy urzędowe sprawozdanie. Andrzej Kijowski jest takim pisarzem i z „towarzyskiej konwersacji" robi prawdziwą literaturę.

Od dosyć dawna w esejach krytycznych obowiązuje na ogół zasada mniej lub więcej logicznej argumentacji. Kształt nadaje szkicom kościec zapożyczony z prozy dyskursywnej. Co jest w nich z „literatury", to sądy podawane bez pełnego uzasadnienia, metafory, wstawki uczuciowe, dygresje, słowem — ornamentyka. Kijowski odrzuca w *Miniaturach* ten kościec logiczny jako podstawę kompozycyjną. Przewód myślowy istnieje, ale nie na nim się zasadza budowla. Tak jak we współczesnej liryce, która pozostawiając czasem wątki fabularne lub dyskursywne, gdzie indziej szuka głównych wiązadeł, scalających utwór. Bowiem obrazki Kijowskiego projektowane są na podobieństwo noweli albo poematu, grają swoją strukturą. Tutaj dominantą będzie zagadka, jak w „Portrecie", gdzie zdanie po zdaniu odsłania się ów „on", do końca po imieniu nie nazwany. Tam znowu się wysunie na czoło alegoryczny opis, pełen bezpośredniej prawdy psychologicznej i zabawnego „drugiego sensu", który zostaje następnie skomentowany, a potem epigramatem utwierdzony („Podróżuj Lotem"). Zwrotny i lapidarny, zawsze naciśnie Kijowski odpowiedni klawisz emocji i wydobędzie najwłaściwsze słowo. Wiemy, jak nudne bywają streszczenia. Zwłaszcza dzisiaj, kiedy intryga i schematy pojęciowe nie znaczą nic, a wszystko znaczy to, co jest pomiędzy nimi. Kijowski streszcza opowiadanie Brandysa (przykład spoza omawianego tomu *Miniatur*) — i więcej zaciekawia niż potrafiłoby to uczynić opowiadanie („Romantyczność"). Albo przypomnijmy portret Tadeusza Brezy,

[1] Andrzej Kijowski, *Miniatruy krytyczne*, W-wa 1961, PIW, s. 258.

otwierający recenzję ze *Spiżowej bramy* („Twórczość", 8, 1960). Nie powiem wprawdzie, że osiągnął w nim Kijowski ten stopień doskonałości co Breza, ale jest to portret dostatecznie udany, aby wzbudzić niekłamaną radość.

Sądząc z ostatnich felietonów paryskich Kijowskiego, najbliżsi mu są pisarze, którzy przeszli przez marksizm i egzystencjalizm i po przetrawieniu tego znaleźli nową dialektykę, co rozwiązuje — czy może jedynie ukazuje? — sprzeczności pomiędzy jednostką i zbiorowiskiem, chwilą historyczną i „wiecznością", irracjonalnymi źródłami postępowania i celem rozumnym itd. Proszę, oto zespół koncepcji, które mogłyby pięknie owocować w krytyce literackiej. Lękam się jednak, że Kijowski zanim przyswoi sobie tę ideę i zastosuje w działalności praktycznej, zostanie uwiedziony innymi pomysłami, bo nie lubi zagrzewać długo jednego miejsca.

„Co do mnie, wierzę w każdą mitologię. Wszystkie są prawdziwe" („Twórczość" 1, 1961). W żadną zatem nie wierzy. Nie gorszę się tym relatywizmem, ale myślę, że pomniejszył on, zamiast poszerzyć, pole widzenia. Krytyk, jak pisarz, jak uczony, jak malarz, musi budować swój warsztat twórczy. Musi drążyć w określonym kierunku, przy pomocy zarejestrowanych przez siebie przyrządów. Nikt nie dokona tego na zawołanie. To sprawa lat całych. Żebyż Kijowski uwierzył wreszcie, w cokolwiek bądź. Albo przynajmniej udawał, że wierzy. Bo inaczej nie starczy mu po prostu czasu na rozwinięcie żadnej godnej uwagi, nie zdąży wyćwiczyć aparatury pojęciowej — już biegnąc za nową.

Stabilizacja, która nie jest przecie stagnacją, tym bardziej jest Kijowskiemu potrzebna, że należy do krytyków, którzy nie poprzestają na roli obserwatorów życia literackiego. Chce dawać syntetyczne spojrzenie na całą współczesną kulturę, chce być jej teoretykiem i partyzantem. Cała gadanina o krytyce jako służce literatury, to kokieteria. Kijowski stale daje dowody, że widzi dla siebie bardziej mesjanistyczne zadania. Pragnie nawracać. Nie wie tylko, jak to się robi. Nikt tego nie wie, ale — sięgając po wielkie wzory — Brzozowski, Witkacy, Irzykowski znali właściwą ich zdaniem drogę, nie znali tylko sposobów, aby ludzi za swoją myślą prowadzić. Natomiast Kijowski nie wie jeszcze do czego namawiać, żywi tylko taką potrzebę. Jest prorokiem w poszukiwaniu religii, gwałtownikiem nie istniejącej sprawy.

Zdzisław Łapiński

KŁOPOTY Z „KŁOPOTAMI"

Estetycznie wydana książka Wacława Mejbauma *Kłopoty z początkiem świata* („Wiedza Powszechna", Warszawa 1961, s. 287 ze skorowidzem osobowo-rzeczowym) ma dać popularne ujęcie zagadnień naukowych i filozoficznych dotyczących początku i końca świata, wieczności materii, skończoności lub nieskończoności przestrzeni i czasu. Wnet jednak okazuje się, że publikacja zajmuje się wykazaniem nieracjonalności religii chrześcijańskiej i naukowej bezzasadności filozofii tomistycznej wypowiadających się na owe tematy. Jak inne podobne wydawnictwa, omawiana książka zawiera obszerne informacje zaczerpnięte z przyrodoznawstwa oraz właściwie ubogą treść czysto filozoficzną. Nie będę tu omawiał sprawności autora w referowaniu poglądów fizyków czy astronomów. Nie będę mu wytykał nieścisłości przy referowaniu platonizmu, a zwłaszcza tomizmu. Stwierdzić mogę, że autor stara się być ostrożny w formułowaniu wniosków, że nie popełnia bardzo jaskrawych uproszczeń spotykanych gdzie indziej, że (przynajmniej niekiedy) stara się nie utożsamiać zagadnienia istnienia Boga z zagadnieniem początku czasu i odwieczności materii. Skądinąd znany jest Mejbaum jako autor interesującego posłowia do niedawno wydanej po polsku książki Reichenbacha *Powstanie filozofii naukowej*. Nie ma więc podstaw do zarzucenia mu braku inteligencji, nieuctwa lub złej woli. Niemniej jednak książka *Kłopoty z początkiem świata* upoważnia do wysunięcia pod adresem jej autora szeregu poważnych zarzutów i trudności. Sądzę, iż jest to nie tyle wina samego Mejbauma, ile formacji filozoficznej, której on niepodzielnie zaufał, formacji charakteryzującej się — najkrócej mówiąc — empiryzmem, scjentyzmem i pozytywizmem. A oto ważniejsze moje pretensje intelektualne pod adresem Wacława Mejbauma.

Pożyteczne jest poinformować czytelnika o współczesnych hipotezach kosmogonicznych. Ale niepoważne jest przypisywać im wielką wagę dla rozstrzygnięcia filozoficznego zagadnienia sposobu istnienia materii. Czyżby autor nie znał książki K. Kłósaka oraz artykułów A. M. Krąpca, zawierających wypowiedzi na ten temat? Czyż nie wie, iż żaden szanujący siebie, a zwłaszcza szanujący rzeczywistość filozof w argumentacji za istnieniem Boga nie odwoła się do drugiej zasady termodynamiki lub do tzw. ucieczki galaktyk? Nie chciałbym przypuszczać, że autor dlatego tak długo wywala otwarte drzwi, aby podkreślić własne zwycięstwo.

Autor mówi kilkakrotnie o logicznej niepoprawności tomistycznych dowodów istnienia Boga oraz o dowolności i bezzasadności ich założeń. Niestety, w całej książce nie można spotkać jakiejkolwiek analizy któ-

rejkolwiek z „pięciu dróg". Pan Mejbaum bowiem chyba nie sądzi, że przedstawienie gdzieś na początku książki strzępów argumentacji tomistycznej (zresztą jakże odległych od autentycznej wersji) upoważnia go do wmawiania w czytelnika (bo tak wygląda ten zabieg metodologiczny, który autor stosuje), iż argumentacja ta jest przeprowadzona wbrew logice i narażona na zarzut popełnienia *petitio principii*. Jak wiadomo, do przeprowadzenia poprawnego dowodu istnienia Boga wystarczy stwierdzić, że 1 — istnieją byty zmienne, 2 — zmiana polega na realizacji możności, na zaistnieniu nowego bytu, 3 — każdy byt musi mieć rację swego istnienia (por. m. in. „Znak" nr 83). Pan Mejbaum niestety nie przeprowadza dyskusji nad tak skonstruowaną argumentacją. Wśród neoscholastyków znaleźć by można daleko celniejszą krytykę.

Omawiany autor niejednokrotnie korzysta z zasady przyczynowości, co jednak nie przeszkadza mu przy okazji dowodu istnienia Boga zauważyć, że trudno jest uzasadnić twierdzenie „świat musi mieć przyczynę" (s. 66 n.). Jeżeli świat nie jest jakąś jedną wielką rzeczą, ale zbiorem czy zespołem wielorako powiązanych lecz odrębnych rzeczy, to uprawnienie do pytania o przyczynę każdej rzeczy prowadzi do uprawnienia pytania o przyczynę świata. Autor nie widzi zresztą wielości aspektów rzeczywistości i różnicy między fizykalnym a filozoficznym ujęciem przyczynowości. W argumentacji tomistycznej zasadniczą rolę pełni zasada racji dostatecznej w postaci: każdy byt posiada rację swego istnienia. Okazuje się następnie, iż racją ową nie może być sam byt zmienny, gdyż wówczas byłby zarazem pod pewnym względem bytem (bo dawałby istnienie) i niebytem (bo brałby istnienie). Wiadomo zaś, że jakkolwiek pojęlibyśmy materię, nie możemy jej odmawiać zmienności. Materia przeto nie może być racją dostateczną i ostateczną zmian. Nie pomoże tutaj powoływanie się na matematyczne teorie zbiorów nieskończonych, ponieważ matematyka co najwyżej wykazuje, iż możliwe są (w sensie niesprzeczności) pewne struktury nieskończone, ale bynajmniej nie upoważnia do wniosku że i s t n i e n i e jakiegoś nieprzeliczalnego ciągu zdarzeń czy zmian samo siebie tłumaczy. Jeżeli każdy element takiego ciągu wymaga zewnętrznej racji istnienia (zewnętrznej w sensie bytowym, a nie przestrzennym lub czasowym!), to cały ciąg sam sobie tej racji nie udzieli. Pan Mejbaum takiego rozumowania nie dyskutuje. Nie sądzę w każdym razie, by chciał zanegować zasadę racji dostatecznej w przytoczonym wyżej sformułowaniu, ponieważ prowadziłoby to w konsekwencji do konieczności akceptacji wszystkiego, co jawi się w polu świadomości, i zmuszałoby do rezygnacji z odróżniania prawdy od błędu.

W. Mejbaum nie twierdzi, że myśl jest materialna, skłonny jest jednak uważać, iż w ten sposób niematerialna jest każda cecha ciał (s. 143).

Jeżeli autor nie jest reistą i przyjmuje realne istnienie nie tylko rzeczy, lecz także ich własności, to twierdzenie powyższe nie wydaje się być możliwe do utrzymania. Każde ciało we wszystkim tym, co mieści się w zakresie jego bytowości, jest skonkretyzowane, czasoprzestrzennie zindywidualizowane. Wszelkie własności danego ciała, a więc jego kształt, barwa itp. są również zindywidualizowane. Nie można więc im przypisać w jakimkolwiek operacyjnym sensie niematerialności. Nie dlatego przeciwnicy materializmu twierdzą, że myśl jest niematerialna, ponieważ myśl jest cechą ciała, ale dlatego, że myśl w swej empirycznie nam danej postaci nie przejawia jakichkolwiek właściwości charakterystycznych dla ciał i ich cielesnych cech. Niestety i tym razem autor załatwia sprawę kilkoma ogólnikami, zdając się lekceważyć aktualny stan badań w tej dziedzinie.

Antoni Stępień

CONFÉRENCE OLIVAINT

„Polityka, ta najwyższa forma Miłosierdzia" (François Mauriac).

Najbardziej lapidarnie sformułowany program francuskiego młodzieżowego Ośrodka Wychowania Politycznego, „Conférence Olivaint" sprowadza się do założenia, iż do ewentualnej przyszłej działalności politycznej przygotować należy ludzi uczciwych i kompetentnych, pozostawiając im następnie wybór programu w zależności od ukształtowanych już przekonań. Chodzi zatem o ujawnianie i kształtowanie powołań politycznych i przygotowanie młodych Francuzów, rekrutujących się w dużej mierze, aczkolwiek nie wyłącznie, ze znanej paryskiej Szkoły Nauk Politycznych, a także z wydziałów prawa i ekonomii, do zajmowania w przyszłości odpowiedzialnych stanowisk w życiu publicznym. Akcja polityczna w rozumieniu „Conférence" nie powinna stanowić płaszczyzny zawodowej, powinna być natomiast służbą wymagającą bezinteresowności i roztropności. Ośrodek szczyci się też tym i zaznacza przy każdej okazji, że jest niezależny od jakiejkolwiek partii politycznej. Można oczywiście spierać się, czy konsekwentna realizacja tej tezy, wyabstrahowanej nieco z kontekstu całości stosunków politycznych, jest w ogóle możliwa. Obiektywnie nie. Przyznać należy jednak, że realizowana jest przez organizatorów i uczestników nadzwyczaj uczciwie. Warto zaznaczyć wreszcie, że platforma Ośrodka jest platformą międzywyznaniową, pomimo że jej doradcą i inspiratorem jest aktualnie jezuita,

o. Charles Huvenne. Od czasu zakończenia wojny (nowy program „Conférence" sformułowany został w 1947 r.) stowarzyszenie objęło bynajmniej niemałą grupę studentów z najrozmaitszych, jak to już zaznaczyłem wyżej, kierunków i dyscyplin, organizując grupy studiów nad poszczególnymi aktualnymi zagadnieniami politycznymi, zapraszając na spotkania czołowe osobistości życia politycznego Francji, stwarzając im okazję bezpośredniego i niezformalizowanego przedstawienia swojego punktu widzenia i podzielenia się politycznym doświadczeniem. Ośrodek urządza ponadto ćwiczenia oratorskie w formie wystąpień „parlamentarnych", „konferencji prasowych", a także ćwiczenia dziennikarskie; organizuje podróże zagraniczne i spotkania międzynarodowe o określonej tematyce, w starym forcie położonym na ślicznej śródziemnomorskiej wyspie Port-Cros. W dorobku i stylu pracy „Olivaint" zasługuje na uwagę nie tylko zresztą sama dydaktyka. Stowarzyszenie stosuje również szereg interesujących form wychowania i samowychowywania się swoich uczestników, egzekwuje dobrowolnie zaakceptowaną wysoką dyscyplinę pracy, kształci samorządność i gospodarność. Wypada wreszcie stwierdzić, że nasi francuscy przyjaciele nie unikają w swojej pracy tematów drażliwych, że — przeciwnie — na nich właśnie koncentrują swoją uwagę.

W jednym tylko półroczu 1958/59 dyskutowano na rue de Grenelle takie oto problemy: „Jakiej bronisz ordynacji wyborczej?", „Jak osądzasz 13 maja?" (chodzi, jak wiadomo, o wypadki, które umożliwiły dojście do władzy gen. de Gaulle'a), „Rola armii w narodzie", „Jakiego premiera chcielibyście u władzy?", „Za i przeciw UNR" (progaullistowska Unia Nowej Republiki), „Rola kobiet w życiu politycznym", oraz „Za i przeciw francuskiej bombie atomowej".

W tym samym czasie do katolickich uczestników „Olivaint", raz w miesiącu, po wspólnej niedzielnej Mszy św., głosili kazania: kan. Charles — dyrektor Centre Richelieu, o. Maillard OP i kapelani akademiccy ks. ks. Bounichon i L. Chevallier. Kazania te poświęcone były politycznemu zaangażowaniu i wymogom chrześcijańskim w tym zakresie.

Kontakty środowiska „Tygodnika Powszechnego" i Klubów Inteligencji Katolickiej z „Conférence Olivaint" datują się od r. 1957. Wtedy to po raz pierwszy w dwutygodniowej sesji poświęconej problematyce cywilizacji amerykańskiej i cywilizacji europejskiej wzięła udział również ekipa polska. Wyniki owej wyprawy zrelacjonował w obszernym artykule, zatytułowanym *Spotkanie w Europie*, Dominik Morawski w nrze 458 „Tygodnika Powszechnego" z listopada 1957. Również w następnym roku szesnastoosobowa delegacja młodych katolików polskich uczestniczyła na Port-Cros w specjalnie w tym celu przygotowanej, nadprogramowej sesji polsko-francuskiej. Nadprogramowej — zasadniczo bowiem tematem studiów ośrodka były w r. 1958 sprawy arabskiej Afry-

ki północnej i stosunki Francji z Marokiem, Tunisem i Algierem. „Tygodnik Powszechny" (nr 505 * z września 1958) zamieścił również sprawozdanie i z tej imprezy.

Na przełomie roku 1958/59 „Conférence Olivaint" rewizytowała nas w Polsce. Osiemnastoosobowa delegacja studentów francuskich, którym towarzyszył ojciec Huvenne, zwiedziła wówczas Warszawę i okolice podwarszawskie, Kraków, Zakopane i Oświęcim.

Wreszcie latem 1959 miałem możność wraz z kilkoma jeszcze Polakami, którzy przybyli na Port-Cros indywidualnie, uczestniczyć w jeszcze jednej sesji wakacyjnej, poświęconej tym razem wzajemnemu stosunkowi polityki i ekonomii, władz politycznych do władz ekonomicznych.

W r. 1960 „Olivaint" kontynuowała swoje studia afrykańskie. W okresie od 21 lipca do 8 sierpnia odbyła się na Port-Cros sesja poświęcona problemom Czarnej Afryki, w której, poza liczną grupą francuską wzięło udział piętnastu studentów murzyńskich z uniwersytetu w Dakarze. Sesję poprzedziła w kwietniu podróż piętnastu członków Stowarzyszenia do Afryki oraz całoroczne prace teoretyczne ośrodka paryskiego, poświęcone problemowi: wspólnota-nacjonalizm-demokracja. Oficjalne sprawozdanie ośrodka uczciwie stwierdza, że sesja była burzliwa. Burzliwa, ale owocna, bowiem szczera, obalająca wiele sztucznych, wznoszonych między młodymi Francuzami i Afrykańczykami barykad (nie zapominajmy, że rzecz cała dziala się we Francji, której klimat społeczny wiele pozostawia pod tym względem do życzenia).

Wypada jedynie żałować, że tym razem nikt z nas, niestety, nie został na Port-Cros zaproszony.

Wspomniany już biuletyn „Conférence Olivaint" zawiera również program prac ośrodka na rok 1961. Koncentrują się one na węzłowych problemach rolnictwa. „Conférence" robi to, jak zwykle, na serio. W ośrodku paryskim przedstawił już swoją analizę sytuacji rolnictwa i wsi francuskiej przewodniczący F.N.S.E.A., p. J. Cournau, a p. Dan Avny, dyrektor serwisu zagranicznego Radia Izraelskiego omówił obszernie doświadczenia kibuców. Każdy ze słuchaczy-uczestników musi przed tegoroczną sesją letnią przeczytać dwie obowiązkowe lektury: Raymonda Cartiera — „Francjo, jakie chcesz mieć rolnictwo?", i Henryka Mendrasa — „Socjologia wsi francuskiej". Każdy musi również sporządzić w okresie przygotowawczym własną dokumentację studiowanego programu. Dwudziestu członków ośrodka zwiedzi w czasie ferii wielkanocnych włoskie południe — „Mezzogiorno" i Sycylię. Przygotowywana jest również podróż innej grupy do Izraela. Całość merytorycznie przygotowują cztery powołane do tego komisje: polityki rolnej, kryzysu rolnictwa, Włoch południowych i doświadczeń zagranicznych.

Tyle o samej „Conférence Olivant".

Zadaniem niniejszej notatki było przedstawienie Czytelnikom „Znaku", a szczególnie jego młodym Czytelnikom, jak może działać sprawnie wychowawczy i samokształceniowy ośrodek tego typu. Zarządy istniejących w Polsce Klubów Inteligencji Katolickiej chciałbym jedynie zapewnić przy okazji, że trudne sprawy rolnictwa nie są bynajmniej troską wyłącznie francuską.

Tadeusz Myślik

MORALNE OBLICZE STUDENTÓW AMERYKAŃSKICH

1

Na temat życia studenckiego w Ameryce opublikowano w prasie polskiej szereg artykułów. Omawiano w nich jednak raczej zewnętrzną strukturę życia młodzieży akademickiej, a mianowicie: organizację wyższych studiów, poziom intelektualny studentów, ich pozycję społeczną, życie kulturalne, towarzyskie *etc.* Rzadsze były próby wglądu w życie moralne młodzieży amerykańskiej, studiującej na uniwersytetach.

Parę lat temu ukazała się w Ameryce nakładem Otto Butz książka zatytułowana: *The Unsilent Generation.* Książka obejmuje wypowiedzi jedenastu studentów Uniwersytetu w Princeton, kończących swoje studia w 1957 roku.

Autorzy *The Unsilent Generation* mówią o sobie, o przebytych studiach, oraz o swoim poglądzie na sens i cel życia. Trzy wypowiedzi pochodzą od katolików, trzy inne od protestantów, trzy dalsze od żydów, a dwie pozostałe od bezwyznaniowych. Autorzy książki uważają Princeton za najlepszy uniwersytet w Stanach Zjednoczonych i są dumni, że mogli w jego murach otrzymać wyższe wykształcenie. Znawcy życia uniwersyteckiego w Ameryce twierdzą, że obraz życia studentów, ukazany przez autorów książki, jest typowy dla amerykańskiej młodzieży akademickiej.

Jak w świetle wypowiedzi autorów przedstawia się duchowy i moralny profil przeciętnego studenta amerykańskiego uniwersytetu?

Swoboda seksualna — oto pierwszy charakterystyczny rys moralności na co dzień. Najlepszą okazją wyżycia seksualnego są weekendy. „Miałem tylko jeden weekend bez schadzki w ciągu trzech lat" — pisze jeden z autorów książki. Umawiałem się ze wszystkimi typami dziewcząt... Nigdy nie miałem trudności w wyszukaniu i — od czasu do czasu — posiadaniu interesujących kobiet" (s. 40). „Jedna z dziewcząt,

z którą stale chodziłem, żyła ze mną przez miesiąc, jakbyśmy byli mężem i żoną. Nie sądziliśmy, że robimy coś niemoralnego; po prostu sprawdzaliśmy nasz dobór" (s. 53).

„...moje znajome, ogólnie biorąc, były przyjemne lecz płytkie, służyły raczej za bezinteresowne seksualne partnerki, albo towarzyszki do kieliszka na uniwersyteckich weekendach i zabawach w New Yorku" (s. 72). „95 procent tutejszych chłopców szuka — co najmniej na weekend — tego samego towaru" (s. 88).

Jeden ze studentów, który pochodził z rodziny katolickiej i otrzymał religijne wychowanie, pisze, że czuł się skrępowany w takiej atmosferze. „Czy jesteś dziewicą?" — zapytała ironicznie jego dziewczyna, z którą się umówił na przechadzkę.

Rozwiązłość i swoboda seksulna ma swojego sojusznika w pijaństwie i całym stylu życia towarzyskiego. „Starałem się przystosować za wszelką cenę. Myślałem, że mi się to udaje. Dziewczęta dawały przyjemność. Ale jeszcze większą przyjemność dawały football, picie i śpiewanie sprośnych piosenek. Po ścisłej dyscyplinie czterech lat w *high school* (nasze gimnazjum — uwaga moja) uniwersytet wydawał się świętem. Pracowałem w tygodniu, a upijałem się na weekendach" (s. 99).

„Traciłem przytomność podczas zabaw i starałem się być *fast guy* z kobietami" (s. 100). „Moi koledzy i ja... wkrótce wpadliśmy w zwyczaj urządzania orgii pijackich" (s. 119). „Dla wielu z nich miłość pomiędzy kobietą i mężczyzną nie staje się niczym więcej, jak tylko rozwiązłością bez dalszego celu, w której partnerki są po prostu użytecznymi i przyjemnymi obiektami" (s. 138).

2

Motywacja wiary i ewolucji poglądów autorów książki *The Unsilent Generation* rzuca światło również na religijną postawę reszty młodego pokolenia inteligencji amerykańskiej. Ocena własnej postawy religijnej i swoista interpretacja przynależności do określonej społeczności wiernych jest dla polskiego czytelnika szokująca. Indywidualizm i świadomość różnorodności wyznań stwarzają ciekawą mozaikę przekonań religijnych. Przekonania religijne autorów wyżej wspomnianej książki stanowią niejako przekrój sytuacji religijnej w Stanach Zjednoczonych.

Dwóch studentów w swoich wypowiedziach wyraźnie deklaruje się jako niewierzący, przy czym jeden nie wierzy w Boga, a drugi nie wierzy również w moralność, patriotyzm czy odpowiedzialność społeczną. Dla pierwszego celem życia jest dobrobyt materialny i wygoda osobista.

Dla drugiego „duma z dobrze wykonanego zadania może być dostateczną moralnością" (s. 189).

Z trzech protestantów jeden należy do gminy wyznaniowej ze względu na rodziców. Sam osobiście jest religijnie nieskrystalizowany, gdyż było to jego zdaniem zupełnie zbędne. Drugi z protestantów, choć wierzy w istnienie Boga, odrzuca wiarę w jakikolwiek Kościół i nie uznaje bóstwa Chrystusa. W ogóle religia nie odgrywa w jego życiu żadnej praktycznej roli. Wreszcie trzeci z protestantów traktuje swoją wiarę czysto utylitarnie, nie uznając przy tym żadnej obiektywnej moralności.

Wśród studentów-żydów tylko jeden zachował swoją wiarę i potrafił pogodzić naukę z religią. Pozostali posiadają o Bogu bardzo mgliste i niepewne pojęcia.

Trzech wreszcie studentów-katolików wyznaje, że w czasie swoich studiów stracili wiarę. Jeden z nich doszedł do przekonania, że „Zbawieniem ludzkości nie jest Bóg — On nikomu nie pomógł, odkąd opuścił Swego Syna na Krzyżu — ale uporczywe pięcie się w górę i edukacja" (s. 129). Drugi zerwał z religią nie z powodu jakichś trudności dogmatycznych, ale dlatego, że uwikłał się w konflikt z własnym sumieniem a nie stać go było na zerwanie z nałogiem. Trzeci wreszcie z grupy katolików, choć zwątpił w prawdziwość swojej religii, żywi jeszcze nadzieję, że — kiedy ożeni się z dobrą katoliczką — pomoże mu to odnaleźć utraconą żywą wiarę i pozwoli wychować dzieci na dobrych katolików. „Z dobrą katoliczką, jako żoną u mego boku, mam nadzieję odbudować moją wiarę i przekazać ją moim dzieciom" (s. 83). „Może kiedyś będę miał szczęście widzieć moje dzieci, przychodzące rok po roku, aby odwiedzić swoją matkę i mnie. Jeżeli się to stanie, będę uważał, że moje życie jest udane, choćbym mieszkał w dwupokojowym domu" (s. 82). Jedyną jego troską jest uchronić dzieci od zgubnego wpływu środowiska akademickiego. „Może będę mógł uchronić swoje dzieci od wątpliwości, obaw i niepewności, gnębiących duszę młodego człowieka, rzuconego na pastwę »Princetońskiego Tygrysa« (s. 87).

3

Jakie są przyczyny dezorientacji religijnej i chaosu moralnego wśród młodzieży amerykańskiej? W dyskusji, jaka powstała na łamach prasy, radia i telewizji wokół książki *The Unsilent Generation*, wskazywano m. in. na trzy następujące przyczyny: 1 — chęć upodobnienia się za wszelką cenę do środowiska; 2 — zanik autorytetu rodziców; oraz 3 — wadliwy system nauczania.

Dla młodego człowieka, który zaczyna samodzielne życie, najwyższym ideałem jest upodobnić się do otaczającego środowiska. Niezależnie od tego, skąd pochodzi dany student, usiłuje on we wszystkim na-

śladować nowe otoczenie, aby przypadkiem nie różnić się od wszystkich innych. W tym celu zmienia na rzecz panujących poglądów swoje dotychczasowe przekonania, a nawet i postępowanie, nieraz wbrew własnemu sumieniu. „Wiele dobrych z gruntu osób — pisze jeden ze studentów — jest nieuczciwymi w stosunku do samych siebie, czynią rzeczy, których naprawdę nie chcą czynić, i zwalczaja w sobie powstające samorzutnie dobre uczucia" (s. 141).

Wpływ rodziców na postępowanie ich dziecka na skutek oddalenia od domu rodzinnego nieustannie maleje, a atmosfera nowego środowiska jest najczęściej wroga wobec zwyczajów otoczenia, z jakiego wyszedł student. Rodzice nie mogą roztoczyć żadnej kontroli i opieki, bo najczęściej nie wiedzą, w jakich warunkach żyje ich dziecko. Jeden ze studentów pisze: „Obecnie czuję silną potrzebę ucieczki od rodziców... nasze życie rodzinne w domu doszło do punktu, gdzie czuje się prawie ciągłą atmosferę rodzicielskiej dezaprobaty... Wychowanie rodzicielskie jako takie powinno się kończyć około osiemnastego roku życia. Mnie przynajmniej już się znudziło słuchać o swoich oczywistych błędach, ilekroć wpadam w jakąś trudność. Ja zwykle wiem, kiedy źle postępuję. Chciałbym mieć kogoś, kto by mi powiedział, że wszystko jest *all right*... Wielu moich przyjaciół unika rodziców i udaje się ze swoimi trudnościami do współczujących dziewcząt" (s. 72—73). Inny zaś pisze: „Walka towarzysząca odrywaniu się od rodziny trwała nadal, ale moja matka i ojciec stale musieli ustępować gruntu... Konflikt zaostrzył się przez moją nową miłość. Myślę, że oni nie lubili żadnej dziewczyny, z którą chodziłem... Najpewniej dlatego, że chcieli najlepiej dla mnie... Wojny domowe były ostre. Znienawidziłem moich rodziców. Jednak muszę przyznać, że byłem nie w porządku w wielu rzeczach, szczególnie w ilości wydawanych pieniędzy. Ale nagle oswobodziłem się!" (s. 103).

Liberalny system nauczania i wychowania w Ameryce naraża umysłowo niewyrobioną młodzież na przyjęcie wielu błędnych poglądów, które wypaczają jej życie moralne. Poza tym organizacja studiów, jaka istnieje w szkolnictwie amerykańskim, sprzyja nieraz powierzchowności. „Widząc, że inni dostawali lepsze stopnie, choć mniej pracowali niż ja — pisze jeden ze studentów — zacząłem analizować przyczynę. Wkrótce odkryłem, co dało im przewagę: ignorowali mnóstwo szczegółów w wykładach i książkach, ażeby wyszukać rzeczy zasadnicze, a potem na podstawie tego rozwijali własne argumenty... Ja także opanowałem tę technikę. Odtąd, przynajmniej ja, odkryłem, że Princeton, zgodnie ze swą reputacją, jest to rzeczywiście *country club*.

Obraz życia studenckiego, jaki ukazali autorzy książki *The Unsilent Generation*, wywołał wśród czytelników wielkie poruszenie i zatroskanie o przyszłość młodej inteligencji w Stanach Zjednoczonych. Pewna

autorka recenzji wyżej wspomnianej książki pisze: „Przy czytaniu tej książki włosy powstawały mi na głowie ze zgrozy... Moja reakcja jest pełna smutku i przerażenia... Z przerażeniem myślę o moim synu i stanie jego duszy. Co się mogło stać z dobrym chłopcem, który był przez cztery lata poddany takim wpływom? A także myślę o moim młodszym synu, który za kilka lat pójdzie na uniwersytet".

Andrzej Woźnicki T. Chr.

ZAPISKI NA MARGINESACH

Gdyby mnie kto zapytał, jaka tegoroczna książka wydała mi się najciekawsza (mam nadzieję, że tradycyjnie nie omieszka zrobić tego „Polityka" w swojej dorocznej ankiecie), to spośród minimalnej ilości czytanych ostatnio książek wybrałbym bez wahania (tak samo byłoby zapewne nawet gdybym czytał znacznie więcej) tomik Georges Charbonniera: *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*. Są to rozmowy radiowe — było ich razem jedenaście — jakie Charbonnier przeprowadził ze sławnym etnologiem (znanym u nas z przekładu jego książki *Smutek tropików)* pod koniec roku 1959, a tego roku opublikował w biblioteczce bardzo interesującego czasopisma literackiego „Les lettres nouvelles" (które lansowało we Francji m. in. Gombrowicza i Schulza). Charbonnier jest specjalistą od rozmawiania (trochę tak jak ongiś Paul Gsell, dzięki któremu powstała książka Rodina o sztuce) — rozmawiał zwłaszcza z malarzami, od Braque'a, Villona czy Ernsta do Soulagesa i Zao-Wou-Ki. Jest dosyć bystry na to, żeby interlokutora podniecić a potem jak najmniej mu przeszkadzać — ze swej strony Lévi-Strauss okazuje się gawędziarzem wręcz genialnym (ciekawe byłoby wiedzieć, w jakim stopniu te dialogi były improwizowane?), toteż owe rozmowy są lekturą po prostu pasjonującą. Streszczę w dosyć swobodnym przekładzie tezy, które mnie szczególnie uderzyły.

Najpierw o naukowości etnologii. Dlaczego pewne postępki, obserwowane we własnym społeczeństwie, wywołują gniew lub oburzenie, a zbliżone postępki w tzw. społeczeństwach pierwotnych nie budzą u etnologa żadnego sprzeciwu moralnego, żadnej próby wartościowania? „Nie mogę zaprzeczyć — powiada Lévi-Strauss —, że czytając pewne opisy tortur, jakie stosowali Indianie meksykańscy lub Indianie z amerykańskich prerii, czuję się trochę nieswojo. Ale jest to uczucie całkiem niewspółmierne ze wstrętem i bezgraniczną pogardą, jakie budzą we mnie podobne praktyki w naszym społeczeństwie. W wypadku pierwszym staram się przede wszystkim zrozumieć, jaki jest system postaw, wierzeń i wyobrażeń, w łonie którego mogą istnieć podobne praktyki...

Gdy bada się różne społeczeństwa, może okazać się konieczna zmiana systemu odniesienia, a to gimnastyka dosyć uciążliwa. Tylko teren może jej nauczyć. Nie sposób jednocześnie zastanawiać się nad społeczeństwem własnym i nad innymi społeczeństwami. Myśląc o naszym społeczeństwie używamy pewnego systemu wartości, systemu odniesienia, którego trzeba się pozbyć, kiedy myśleć zaczynamy o innych". A tych innych jest sporo — pod koniec XIX wieku było na kuli ziemskiej jakieś trzy do czterech tysięcy bardzo rozmaitych społeczności. Dziś jest ich już znacznie mniej.

Z wartościowaniem jest jeszcze taki kłopot, że reakcja uczuciowa — pozaracjonalna — uczonych, którzy jakoś przenoszą mimo wszystko własną skalę wartości w inne warunki, zmusza ich do wielkich wysiłków, jeśli chcą zachować w opisie różnych dziwnych obyczajów naukowy obiektywizm. Oto jak spowiadał się Lévi-Straussowi jeden z najznakomitszych etnologów amerykańskich, Robert Lowie, który bardzo lubił Indian z prerii a nie cierpiał Indian z pueblów, choć o jednych i drugich pisał z wzorowym obiektywizmem: „Nie wiem, czemu tak jest. Ale kiedy Indianin Crow (z prerii), jeśli go zdradzi żona, obcina jej nos — mogę jego reakcję zrozumieć: w pewnym sensie wydaje mi się normalna. Tymczasem w takiej samej sytuacji Indianin Hopi zaczyna się modlić, aby bogowie wstrzymali deszcz i aby głód nawiedził całą społeczność. Ta postawa wydaje mi się niezrozumiała, prawie potworna, dosłownie zjeżam się na samą myśl".

Trudności etnologii wyraża jeszcze Lévi-Strauss przez takie porównanie: „Proszę sobie wyobrazić, czym jest śmierć jakiegoś osobnika dla zwykłych znajomych — i dla rodziny. Gdy się patrzy zzewnątrz jest to wydarzenie dosyć banalne, ale dla bliskich wali się cały świat. Nigdy nie zrozumiemy czym jest żałoba rodziny, która nie jest naszą rodziną, czym wogóle jest żałoba, która nie jest naszą żałobą. Nie sposób jednocześnie określić w fizyce toru cząstki i jej położenia. Tak samo nie potrafimy chyba poznać jakiegoś społeczeństwa od wewnątrz i jednocześnie sklasyfikować go od zewnątrz — w stosunku do innych społeczeństw".

Jakie są zasadnicze różnice między społeczeństwami, które bada etnolog, a naszymi własnymi społeczeństwami?

Dla Lévi-Straussa różnica polega najpierw na różnej skali wielkości i różnej złożoności struktury społecznej. Zastanawia się, czy można określić w czasie powstanie kultur liczebniejszych i bardziej złożonych? „Zdaje mi się, że trzeba tu wymienić pewien zasadniczy nabytek kultury, będący podstawowym warunkiem gromadzenia wiedzy i korzystania z minionych doświadczeń: czujemy niemal intuicyjnie, że ów nabytek był zalążkiem naszej cywilizacji. Chodzi o pismo. Jest rzeczą pewną, że z uprzednich zdobyczy społeczność może korzystać tylko w tej mierze, w jakiej utrwali je pismo".

Czy aby na pewno? dyskutuje sam z sobą Lévi-Strauss. „Pismo zjawiło się w dziejach ludzkości między III i IV tysiącleciem przed naszą erą, w chwili, gdy ludzkość dokonała już była odkryć najbardziej zasadniczych: nazajutrz po tzw. «rewolucji neolitycznej», która polegała na wynalezieniu podstaw cywilizacji — rolnictwa, hodowli zwierząt, ceramiki, tkactwa... Np. rolnictwo — nim stało się naprawdę użyteczne — musiało przez całe pokolenia gromadzić ogromną sumę doświadczeń i wiedzy. Zatem jeśli uważamy pismo za warunek postępu, musimy zdać sobie sprawę, że zasadnicze — może najbardziej zasadnicze — kroki, jakie ludzkość postawiła, obyły się bez pomocy pisma..." I coraz cięższe gromy zaczynają sypać się na pismo: "Jedyne zjawisko, które wydaje się zawsze i wszędzie związane z pojawieniem się pisma, nietylko we wschodniej części basenu śródziemnomorskiego, lecz i w prehistorycznych Chinach, a także w tych częściach Ameryki, gdzie już przed podbojem pojawiły się zalążki pisma — to formowanie się społeczeństw hierarchicznych: społeczeństw, które składają się z panów i niewolników; społeczeństw, które zmuszają część ludności, aby pracowała na rzecz drugiej części. Jakie było pierwsze zastosowanie pisma? Wydaje się, że służyło ono najpierw władzy: inwentarze, katalogi, spisy, prawa i nakazy; we wszystkich przypadkach — czy to chodzi o kontrolę dóbr materialnych czy też istot ludzkich — pismo ujawnia zawsze władzę jednych ludzi nad innymi ludźmi i nad bogactwami. Jeśli na to, by człowiek zawładnął naturą, trzeba było owego panowania człowieka nad człowiekiem — owego traktowania ludzi przez ludzi, jak rzeczy — to nie sposób odpowiedzieć w sposób prosty i jednoznaczny na pytania, które budzi pojęcie postępu..."

Ale wróćmy do różnicy między tzw. kulturami pierwotnymi a naszą kulturą. To może najciekawszy rozdział książki. Nazywa się „Zegary i maszyny parowe". Na takim bowiem przeciwstawieniu opiera się wywód Lévi-Straussa.

„Powiedziałbym, że społeczeństwa które bada etnolog, porównane z naszymi wielkimi społeczeństwami nowoczesnymi, są trochę jakby społeczeństwa «zimne» obok społeczeństw «gorących», jak zegary obok maszyn parowych. Owe społeczeństwa pierwotne produkują niezmiernie mało nieładu — tego, co fizycy nazywają «entropią». Mają skłonność, by utrzymywać się stale w swoim stanie początkowym; fakt ten zresztą tłumaczy, dlaczego wydają się nam społeczeństwami bez historii i bez postępu.

Tymczasem nasze społeczeństwa nietylko używają obficie maszyn parowych, lecz ich struktura przypomina te maszyny: dla swego funkcjonowania potrzebują różnicy potencjału, która się realizuje przez różne formy hierarchii społecznej — czy to się nazywa niewolnictwo, czy poddaństwo, czy chodzi o różnicę klas, to nie ma zasadniczego znaczenia, jeśli pa-

trzymy na rzeczy z tak dużej, panoramicznej odległości. Otóż nasze społeczeństwa potrafiły osiągnąć brak równowagi, którym się posługują by wytworzyć znacznie większy porządek (mamy wszak społeczeństwa maszynistyczne) i zarazem znacznie większy nieporządek, znacznie obfitszą entropię w stosunkach między ludźmi. Oczywiście wśród tzw. społeczeństw pierwotnych istnieją najrozmaitsze formy organizacji społecznej — trzeba najmocniej podkreślić, że dwa społeczeństwa pierwotne mogą różnić się między sobą w tym samym stopniu, w jakim każde z nich różni się od naszych społeczeństw. A jednak wielka różnica generalna polega na tym, że społeczeństwa pierwotne starają się — świadomie czy nie — uniknąć tego rozszczepienia między ich członkami, które pozwoliło na rozwój cywilizacji zachodniej. Najlepszym chyba dowodem jest ich organizacja polityczna. Istnieje wiele społeczeństw pierwotnych, u których widać zarys struktury politycznej i rządu, już to ludowego, już to reprezentacyjnego: bo rozstrzyga o sprawach albo cała ludność, zebrana na wielką radę, albo notable: wodzowie klanów lub przywódcy religijni — kapłani. W tych społeczeństwach dyskutuje się i głosuje. Ale głosowanie jest zawsze ważne tylko wtedy, kiedy jest jednomyślne. Ludzie ci, zdaje się, wierzą, że gdyby w momencie ważnej decyzji nawet w najmniejszym odłamie społeczeństwa istniało uczucie goryczy, takie np. jakie ma zwyciężony w wyborach, to uczucie tego rodzaju — zła wola, zawód — działałoby z mocą niemal magiczną na niekorzyść wyniku głosowania.

Właśnie dlatego w niektórych społeczeństwach — myślę w tej chwili o przykładach z Oceanii — w przeddzień powzięcia ważnej decyzji organizuje się rodzaj boju rytualnego, w czasie którego wszystkie stare kłótnie zostają zlikwidowane w walkach mniej lub bardziej symulowanych — czasem zresztą są ranni, mimo, że usiłuje się ograniczyć ryzyko. Tak więc społeczeństwo zaczyna od oczyszczenia się ze wszystkich przyczyn niezgody, a dopiero później grupa jest w stanie — odmłodziwszy się niejako i odświeżywszy — powziąć decyzję jednomyślną, która objawi wspólną dobrą wolę wszystkich.

Zatem stan jednomyślności uważa się w tych społeczeństwach za warunek niezbędny, aby grupa trwała jako grupa. Rousseau zauważył to przenikliwie, że akt jednomyślności jest teoretycznym warunkiem istnienia społeczeństwa — tę zasadę metodycznie praktykują bardzo prymitywne ludy. Cała trudność u Russa pojawia się wtedy, kiedy próbuje przejść od tej zasady jednomyślności do praktyki głosowania większością. W społeczeństwach pierwotnych nie ma mniejszości; starają się one żyć jak zegar, w którym wszystkie kółka uczestniczą harmonijnie w tej samej czynności, a nie jak maszyna parowa, która zawiera nieustanny antagonizm: z jednej strony mamy źródło ciepła, z drugiej — urządzenia chłodzące.

Streścić spróbujmy to w ten sposób: społeczeństwa, które nazywamy pierwotnymi, można uważać do pewnego stopnia za systemy bez entropii lub o entropii niezmiernie słabej, za systemy funkcjonujące jakby na poziomie absolutnego zera historycznego: toteż zjawiska mechaniczne górują u nich znacznie nad zjawiskami statystycznymi. Uderzające, że fakty, które najłatwiej studiować etnologom: reguły pokrewieństwa i małżeństwa, wymiany ekonomiczne, obrzędy i mity — można nieraz ująć wedle modelu małych mechanizmów, funkcjonujących bardzo regularnie i cyklicznie: maszyna przechodzi przez różne stany, by wkońcu wrócić do punktu wyjścia i zacząć wszystko od nowa.

Tymczasem społeczeństwa, które mają historię, takie jak nasze, charakteryzują się jakby wyższą temperaturą, lub ściślej: istnieją znaczne różnice między wewnętrznymi temperaturami systemu, różnice wynikające ze zróżnicowania społecznego. Oczywiście każde społeczeństwo ma historię, ale społeczeństwa pierwotne, niejako zanurzone w historii, starają się być dla niej nieprzesiąkliwe, podczas gdy my pochłaniamy jakby historię, by uczynić z niej motor naszego rozwoju.

Czy ta różnica nie da się jednak sprowadzić do jakiegoś wspólnego mianownika? Trzeba powiedzieć, że w każdym społeczeństwie istnieją oba aspekty. Każde społeczeństwo jest maszyną i jednocześnie pracą tej maszyny. Jako maszyna parowa — społeczeństwo produkuje entropię. Jako motor — produkuje ład. Ta sprawa ładu i bezładu odpowiada dwom kątom patrzenia na cywilizację: z jednej strony istnieje kultura, z drugiej — społeczeństwo: kultura oznacza całość stosunków, jakie ludzie utrzymują ze światem w formach danej cywilizacji; społeczeństwo oznacza stosunki ludzi między sobą. Kultura wytwarza organizację: uprawiamy ziemię, budujemy domy, produkujemy narzędzia... Zatem można by rzec, że społeczeństwo produkuje nieporządek w płaszczyźnie społecznej a ład w płaszczyźnie kulturowej.

To przeciwstawienie wyjaśnia również różnicę między tzw. ludami prymitywnymi a ludami cywilizowanymi. Ludy prymitywne wytwarzają przez swoją kulturę mało porządku. Ale ich społeczeństwa wytwarzają też niewiele entropii. Tymczasem ludy cywilizowane wytwarzają w swojej kulturze wiele porządku — świadczy o tym ich cywilizacja. Lecz w swoich stosunkach społecznych produkują też wiele entropii — o czym świadczą walki społeczne i polityczne, przed którymi ludy prymitywne bronią się w sposób bardziej świadomy i systematyczny, niż się to na ogół wydaje.

Zatem wielki problem cywilizacji — to zachować zróżnicowanie: najpierw niewolnictwo, potem poddaństwo, potem proletariat... Lecz walka robotników w jakiejś mierze poziom wyrównuje, więc społeczeństwo musiało ruszyć na podbój nowych zróżnocowań: kolonializm, imperializm — stałe realizowanie różnicy między grupą panujących a grupą podwładnych. To zróżnicowanie jest niestałe, tak jak w maszynie

parowej, gdzie chłodnica się grzeje a kocioł stygnie. Ilekroć następowało wyrównanie temperatur trzeba było stwarzać nowe różnice...

Czy to jest nieuchronne? Możnaby sądzić, że dla naszych społeczeństw postęp i urzeczywistnienie większej sprawiedliwości społecznej winny polegać na przeniesieniu entropii z pola społecznego na pole kultury. Myśl niby bardzo abstrakcyjna, ale już Saint-Simon powiedział, że problem współczesności, to przejść od rządzenia ludźmi do administrowania rzeczami. «Rządzenie ludźmi», to społeczeństwo i rosnąca entropia; «administrowanie rzeczami», to kultura i ład — coraz bardziej złożony, coraz bogatszy.

A jednak między tymi sprawiedliwymi społeczeństwami przyszłości i społeczeństwami, które bada etnolog, zawsze będzie istniała różnica, niemal przeciwieństwo. Może wszystkie one pracować będą w temperaturze bliskiej historycznego zera, lecz jedne na płaszczyźnie społecznej, drugie na płaszczyźnie kulturowej. Wyrażamy niejasno tę sprawę, kiedy mówimy, że cywilizacja przemysłowa odhumanizowuje..."

Chciałbym jeszcze streścić szalenie ciekawe uwagi Lévi-Straussa o sztuce, ale to już innym razem — teraz tylko dodam z innych rozdziałów przykład postawy społeczeństwa „zegarowego". „Każde społeczeństwo tzw. pierwotne uważa, że jego zasadniczym, ostatecznym celem jest trwać w swej istocie, takiej jaką stworzyli przodkowie; jedynym powodem jest zresztą to właśnie, że tak postępowali przodkowie; kiedy pytać o rację jakiegoś obyczaju lub instytucji, otrzymuje się niezmiennie odpowiedź: «zawsześmy tak robili»... Dla społeczeństw pierwotnych historia dlatego nie ma sensu, że w ich oczach prawo do istnienia ma tylko to, co zawsze istniało; u nas jest odwrotnie".

JW

Résumé

S. E. Mgr Karol Wojtyla: La jeunesse étudiante catholique en face de la religion 761

Les aperçus qui suivent sont le fruit d'expérience personnelle acquise au cours du ministère au contact des âmes. Ils ont trait à la vie intérieure de la jeunesse catholique des milieux intellectuels. Ces pages ont fait l'objet d'un rapport présenté au Cours et conférences organisés en 1960 par l'Université Catholique de Lublin, avec comme thème d'études: la jeunesse contemporaine.

Par vie intérieure on entend l'ensemble d'idées et jugements servant de norme à la conduite de la vie et conditionné par le milieu concret économique, social et culturel dans lequel évolue le sujet. Du point de vue surnaturel la vie intérieure c'est l'engagement vis à vis de la réalité divine, perçue par la Révélation et acceptée dans la foi.

1. La jeune génération d'aujourd'hui se caractérise par son esprit critique. Celui-ci regarde aussi bien le raisonnement et son objet, que le domaine des actes lesquels ne deviendront „raisonnables" qu'une fois éprouvés par la vie. Et comme, en philosophie, la critique se lie au subjectivisme, à l'empirisme voire à l'idéalisme, rien d'étonnant qu'une réserve se fasse marquer envers le monde transcendantal qui doit devenir „réel" dans et à travers l'expérience. On doit cependant reconnaitre à l'avantage de cette attitude une prudence plus grande à porter le jugement et le sens de la responsabilité dans l'appréciation des valeurs. Grâce à la réflexion critique, la foi reçue par tradition familiale et enseignement de l'Église est assimilée comme bien personnel du sujet. On s'attache davantage à creuser le sens de cette foi, à faire le départ entre ce qui est essentiel et ce qui, au cours des âges, ne fut qu'un apport adventice. C'est pourquoi on souligne volontiers le retour aux sources et à la pureté du culte, tout en manifestant facilement un certain anticléricalisme. Il semble donc qu'on devrait mettre en relief avant tout les richesses et la valeur de vie des vérités religieuses, mettre à la portée des jeunes le surnaturel en soi et non pas tant son côté miraculeux devant lequel on se recule pour ainsi dire spontanément. Il faudrait aussi attirer l'attention sur l'absurde de l'existence sans Dieu, ce qui indirectement fait ressortir le théisme et la religion comme la réponse pleinement valable au problème posé.

2. Dans ce regard tourné vers les réalités surnaturelles l'accent est mis plutôt sur le monde divin que sur les fins dernières. On n'envisage pas tant la récompense ou la peine dans l'au-delà, mais la vie de la grâce, le Corps mystique, l'épanouissement de la personne dans l'amour divin et le tragique du rejet par Dieu. Attitude désintéressée donc, sans doute par réaction contre l'utilitarisme et le matérialisme ambiants, peut-être aussi parce que les terribles calamités de la dernière guerre et de celle, toujours possible, de l'avenir, finissent par voiler la vision de l'enfer, surtout si l'on s'est accoutumé à l'envisager principalement comme peine des sens. Les fins dernières donc cèdent le pas aux réalités terrestres. Il s'agit d'incarner le surnaturel dans la vie de tous les jours, découvrir sa valeur pratique dans l'agencement de l'existence quotidienne. Il y a là, certes, un danger du pragmatisme, comme celui d'abandonner la contemplation pure — laquelle pourtant, en bien des cas donnerait réponse aux questions des hommes — au profit d'une vision chrétienne du monde d'aujourd'hui.

3. La dernière chose à souligner c'est le rapport entre la sainteté et cette atonie spirituelle que Hessen, dans son ouvrage „Wertphilosophie" appelle *Ohnmacht des Geistes*. On craint de nos jours le don de soi s'exprimant par l'ascèse et si, dans la vie spirituelle, on aspire à expérimenter l'action de Dieu dans l'âme, on méconnait pourtant l'effort précis et objectif, où la connaissance et l'amour s'engendrent et se soutiennent mutuellement. L'effort ascétique, lequel chez les saints manifestait leur singulière force d'âme et liberté spirituelle, devient aujourd'hui plutôt fidelité dans les devoirs quotidiens et les responsabilités d'homme, fidélité aussi dans l'observance des commandements comme condition d'une vie morale honnête. Cela est juste en soi et constitue le chemin tracé par Ste Thérèse de Lisieux pour nos temps, mais il n'en reste pas moins vrai que l'ascèse, cette héroique et désintéressée joute pour Dieu, parce qu'elle est don de l'amour et souligne la primauté du spirituel, restera toujours la condition d'une saine vie spirituelle. Or, cette primauté est actuellement réléguée par celle des réalités. Cependant la religion ne cesse de souligner la grandeur de Dieu, norme de toute valeur spirituelle vraie. De nos jours on parle beaucoup de sainteté, mais celle-ci s'est comme rapetissée, elle s'est singulièrement rapprochée de ce qui est ordinaire et même elle s'est faite faiblesse. Mais si „la puissance se déploie dans la faiblesse" cela évidemment n'est pas cette atonie dont il est fait mention plus haut, laquelle ne peut servir d'excuse valable. Le problème traité dans ce dernier paragraphe est d'une importance capitale pour la vie spirituelle.

Note: Dans la discussion postérieure au rapport on a fait remarquer que cette analyse s'applique plutôt aux groupes d'élite.

La jeunesse contemporaine constitue un milieu disparate à multiples tendances et orientations, allant d'une révolte ouverte contre la société jusqu'au conformisme complet, sans oublier la masse amorphe de ceux qui n'ont encore aucun visage précis. H. Van Lier parle bien des aspirations des jeunes aux expériences authentiques morales, esthétiques, intellectuelles ou religieuses. Mais celles-ci, faute d'être orientées vers un effort précis se projetant sur l'avenir, n'aboutissent qu'à dévoyer bon nombre d'individus comme en témoignent les hooligans ou les existentialistes de toute couleur. Peut-être est-ce la simplement un processus évolutif tendant à marquer l'émancipation vis à vis du monde des adultes avec sa culture et ses valeurs.

Ces symptômes apparaissent à toutes les époques, mais s'intensifient seulement vers la fin du XIXe siècle, avec des mouvements de jeunesse comme le *„Wandervogel"* en Allemagne et son mot d'ordre d'une nouvelle „culture pour les jeunes", prônant entre autres la licence sexuelle et l'homosexualisme considéré comme chose toute naturelle. (G. Wyneken, H. Blüher). Pareillement, après la deuxième guerre mondiale nous voyons apparaître les groupes des „sceptiques", des „existentialistes" ou encore la „Beat Generation" pour ne parler que de ceux-là.

Il s'agit somme toute de s'affirmer au plus vite comme adulte sans devoir passer par le stage intermédiaire, sociologiquement distinct, de la jeunesse. On voit donc les jeunes s'affranchir de la tutelle des supérieurs dans le domaine social (initiative et liberté d'action), moral (style de vie particulier), culturel (progressisme accentué), économique (gagner sa vie), sexuel (l'amour libre) et idéologique (cynisme). Ces traits peuvent apparaitre tous à la fois, comme dans les gangs des hooligans où on a affaire à un „milieu" bien précis, ou affleurer séparement ici et là: on parlera alors des groupes en train de s'émanciper.

Mais avant d'en venir là, l'individu prend subitement conscience de son autonomie et veut s'affranchir des entraves que lui impose la famille, l'école et dépendance des parents dans le domaine matériel. Point est alors question de son éducation, de cette formation lente et progressive, qui tout en secondant son effort personnel amènera le sujet vers une pleine maturité intellectuelle, spirituelle, professionnelle et sociale, afin de lui faire prendre sa place parmi ses semblables. Et puisque l'éducation se fait dans et par la société, par son influence culturelle, idéologique et morale, la révolte en question s'acharne à détruire aussi toutes ces valeurs.

Un élément non moins important de cette émancipation de la jeune génération est le fait que la maturité sexuelle y précède d'ordinaire le plein développement de la personnalité. Mais le tournant décisif est pris à la suite des fautes commises dans l'éducation (contrainte, manque de persuasion) comme aussi des déficiences du système éducatif

comme tel (par ex. manque de collaboration entre l'école et la famille). Ces conflits donnent au sujet la possibilité d'un choix personnel lui permettant d'esquiver ainsi l'effort de l'étude, de la maîtrise de soi, du labeur professionnel. Les conclusions relatives à une formation appropriée de la jeunesse se présentent d'elles-mêmes. L'auteur les énumère en fin de son essai.

La critique littéraire n'est pas d'accord pour déterminer les caratéristiques propres des lettres polonaises après 1955. Toutefois on doit y relever une réaction contre les valeurs reçues. Il ne s'agissait pourtant pas d'une opposition au style du socréalisme avec ses normes directives, cette poétique n'étant pas un adversaire sérieux. Bien plutôt on visait le conformisme social et politique en soulignant volontiers l'individualisme, tout cela en référence aux divers écrivains qu'on mettait pour ces fins en vedette.

Le film de Wajda „Les ingénus sorciers" et le récit de Stanislas Czycz „*And*" montrent comment la convention littéraire marque celle qui se fait voir dans la vie des jeunes. Les deux oeuvres metionnées ci-dessus adoptent sciemment le langage de convention sans se méprendre sur son caractère factice: cela assurément vaut mieux qu'une sincérité de mauvais aloi. A la liftérature donc échut la tache de poser règles du jeu; avec quelques retouches elles serviraient aussi dans la vie.

Les jeunes écrivains essayent de répondre au problème de la destinée. Ils le font en s'inspirant de l'existentialisme, influençé cependant par les conditions ambiantes. On était alors en plein à valoriser le travail systématique et créateur et il n'était pas toujours facile d'accorder ces deux orientations. En outre certains mettaient en avant le „sentiment pur" comme valeur morale primordiale. Attitude assez naïve car elle dispensait d'une refléxion plus sérieuse et aboutissait plus d'une fois au pharisaïsme.

A mesure cependant que la production littéraire en question prenait conscience d'elle-même, ces caractéristiques passent au second plan et ne sont plus tellement accentuées. On s'attache maintenant, surtout en poésie, à marquer sa position envers la réalité, à trouver une forme d'expression qui refléterait les multiples aspects de la vie.

Les années 1955—58 voient apparaître plusieurs débuts poétiques. Herbert, Grochowiak, Białoszewski, Czachorowski, Czycz, Harasymowicz, Jarosław Rymkiewicz apportent assurément du neuf dans ce domaine encore qu'il ne s'agit pas à proprement parler d'une école.

Leur apport c'est d'avoir crée un langage qui, tout en gardant sciemment sa part de convention voulue, sache néanmoins exprimer la réalité des choses telle qu'elle apparait dans la vision poétique. Somme toute ce sont là comme des matériaux: il peut en naitre une véritable poésie, mais on peut également s'en servir pour un verbiage sans con-

sistance. C'est là le danger; et il n'est pas illusoire à en juger par certaines oeuvres, où le langage de convention ne se rapporte plus guère à de réelles valeurs morales.

Car, dans la vie aussi bien que dans l'art, le parler conventionnel peut être pur jeu, ou le truchement des vérités plus profondes. Il incombe à la critique littéraire de savoir faire le départ nécéssaire.

Dans l'ordre chronologique le jugement esthétique est postérieur à l'oeuvre d'art. Il en est de même pour l'esthétique et ses notions telles que le tragique, le comique, l'élévation, l'attrait ou la beauté de l'oeuvre artistique. Toutes, elles s'élaborent à partir des données concrètes que fournit l'art traditionnel, celui qui „représente" le réel.

Mais ces notions sont inadéquates lorsqu'il s'agit de l'art moderne qui, loin de „présenter", retravaille à son gré la réalité (les refléxions de l'auteur se rapportent surtout à ce domaine de l'art). Il faut donc rechercher de nouveaux critères plus aptes à nous faire saisir ces nouvelles valeurs.

Il importe toutefois de se garder de tout apriorisme, d'être à même de percevoir la valeur réelle de la composition artistique avec toutes ses composantes, de savoir analyser adéquatement les émotions qu'elle suscite chez le sujet et enfin de se servir judicieusement des notions esthétiques en cours, lesquelles, bien souvent, se trouveront dépassées.

L'art moderne, en effet, souligne la valeur autonome des éléments, qui jusqu'ici n'étaient qu'un moyen d'expression parmi d'autres. Ainsi, par exemple, le trait ou la tache de couleur et leur harmonieuse composition sont certainement expressifs par eux mêmes sans devoir pour cela copier la réalité et donnent lieu à des procédés jusqu'alors inconnus. Nombre de pareilles compositions portent en elles leur justification, d'autres par contre donnent lieu à des expériences d'ordre esthétique ou même existentiel. Savoir saisir le contenu de ces expériences et le décrire est précisement la tâche qui nous incombe.

Alors seulement on disposera des données nécéssaires, enrichies encore par les analyses similaires d'autres créations artistiques, pour une élaboration rationnelle des cathégories esthétiques appropriées.

L'évolution de la situation politique au Japon au cours des années dernières, et les recherches de divers ordres entreprises dans ce pays font clairement ressortir des effets inattendus et parfois paradoxales de la „réeducation" du peuple japonais, qui a été éffectuée par les puissances alliées, notamment par la SCAP (Supreme Commando of the Allied Powers), après la seconde guerre mondiale.

La constitution de 1946 comporte par exemple une clause solennelle de renonciation à la guerre. Donc c'est cette clause précisement, dont certains Japonais conservateurs n'hési-

tent plus de dire qu'elle était „imposée" par le général Mac Arthur, qui est devenue l'argument-clef de la Gauche japonaise dans sa lutte contre le réarmement du Japon et — par voie de conséquence — contre toute alliance ou engagement militaire, y compris les bases des États Unis sur le territoire japonais. Il n'est pas rare d'ailleurs, que les institutions et organisations sociales (syndicats, presse, mouvements des jeunes) établies ou modernisées selon les recettes américaines et ayant évidemment pour objectif de contrecarrer les influences communistes, deviennent les centres principaux de l'opposition gauchiste contre la politique pro-américaine du gouvernement. Les émeutes de l'année dernière ont fait reconnaître, même aux optimistes les plus obstinés, que l'écart est énorme entre le schéma un peu simpliste des réformateurs et éducateurs américains et les attitudes actuelles des Japonais à l'égard des États Unis et des institutions démocratiques conventionnelles, telles que la Diète ou le gouvernement de la majorité. „Tous les peuples diffèrent, ainsi dans chaque pays le système doit être différent. L'Amérique nous a donné les institutions démocratiques dans la forme, mais non dans l'esprit", disent les Japonais.

Il faut dire quelque chose d'analogue du domaine culturel. La structure légale et officielle du Japon a été profondément transformée depuis la fin de la guerre. L'organisation économique des villes et des campagnes a été soumise à de grandes réformes, les femmes ont été déclarées les égales des hommes, le droit d'aînesse, l'administration centralisée et la religion d'État ont été abolies. Tous ces changements visaient à reduire l'autorité oppressive qui pesait sur l'individu dans la famille, dans la vie économique, dans le domaine civique et publique. Tous les éléments contraires au développement de l'esprit d'indépendence, de l'initiative et de la responsabilité personnelle — valeurs si chers aux occidentaux — ont été donc èn apparence éliminés de la culture japonaise. Mais les règles de vie traditionnelles, le conformisme social, la dépendance des jeunes au sens économique aussi bien qu'au sens psychologique subsistent sous les couches de traits culturels nouveaux qui y ont été surajoutées et on ne peut manquer d'être frappé par la crise profonde des attitudes et des valeurs qui en résulte, surtout pour les jeunes.

La situation politique et culturelle de Japon est donc infiniment complexe et il serait sans aucun doute présomptueux d'en passer des jugements définitifs ou de risquer des prognoses sur son évolution future. On peut toujours, tout de même, tâcher de comprendre ses facteurs traditionnels. Le passé est toujours présent dans la conscience actuelle d'un peuple et bien des contradictions et énigmes apparentes peuvent en être élucidées.

La religion primitive des Japonais était une religion de la nature, et, ce qui est plus significatif, une religion optimiste. Les esprits des choses étaient bons et accueillants; le Japon

était divin. Donc ne pas déranger l'ordre naturel des choses et suivre „la voie japonaise" etait bon et suffisant. Au lieu des valeurs morales objectives et d'un idéal transcendant (comme nous les trouvons dans le Christianisme) le shinto offre une absolutisation de ce qui existe: les structures japonaises sont bonnes et ne doivent jamais être changées, la place de l'homme à l'intérieur de ces structures, les dépendances et les relations qui en résultent sont de même une situation donnée, donc une situation qui détermine à priori et d'une manière décisive le mode de vie, le status et les obligations de l'individu. L'individu, d'ailleurs, est infiniment moins important que les structures qui lui sont superposées: dans la hiérarchie des obligations japonaises les liens conjugaux et affectifs sont moins importants que les intérêts de la famille, la piété filiale vient après la loyauté envers le seigneur (chef du clan, leader politique etc.), les désirs et les préférences personnelles ne comptent plus au moment où ils deviennent contraires aux intérêts du Japon.

L'influence de ce trait fondamental de la mentalité shinto est évidente dans l'histoire de Japon, qui apparaît, même aux périodes remarquablement anarchiques et turbulents, surtout comme la série des frictions à l'intérieur des structures sociales données, qui, extérieurement, demeuraient intactes comme forme, même si leur contenu était bouleversé. L'évolution culturelle suivait la même route: les nombreuses importations chinoises permirent à la culture japonaise de développer numériquement ses traits mais sans en altérer l'essence. Malgré toutes les modifications successives, l'éducation familiale, sociale et publique au Japon visait toujours à cultiver un esprit d'obéissance absolue, une abnégation totale dans le service du seigneur ou de la patrie, une attitude essentiellement militaire, même dans les activités pacifiques.

La défaite de 1945 et l'introduction de la démocratie doivent donc être considerées comme la première vraie révolution. Mais pour que l'idéal démocratique soit integré dans la culture il faut une refonte totale de la personnalité japonaise, une personnalité formé par 26 siècles de l'histoire d'une façon précisement contraire à tout ce qui est considéré comme valeurs humaines de base dans la culture occidentale. Une refonte est-elle donc possible au cours de 16 ans? Et n'est-il pas à craindre que les Japonais, dépourvus comme ils sont à présent de la sécurité rélative qu'offre un système autoritaire vont tendre à se procurer un substitut moderne de leurs vieilles traditions? Il est évident que l'idéal neutraliste, qui est devenu le mot d'ordre non seulement de la Gauche japonaise mais aussi de l'extrême Droite, ne peut plus être considéré comme résultat, pur et simple, de la „crainte de la guerre". La position des pays neutres est aujourd'hui aux yeux des peuples dites sous-développés, un synonime de la force politique et économique, et sans doute elle l'est aussi pour les Japonais. Le paci-

fisme apparement innocent et pas trop réaliste, compte tenu de la situtation géopolitique et stratégique du petit Japon, peut donc facilement devenir un instrument idéologique du vieux nationalisme de l'extrême Droite. Dai Nippon alors, encore une fois?

Discussions

Chronique

TREŚĆ ZESZYTU

ZDARZENIA, KSIĄŻKI, LUDZIE

NASTĘPNY, PODWÓJNY ZESZYT „ZNAKU"
(85/86 LIPIEC—SIERPIEŃ) UKAŻE SIĘ W SIERPNIU

Cena zł 12.—

IN HOC
SIGNO
VINCES